


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والجهات
المعروف باسم
شرح الاشارات
في الطبيعيات
للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي
في المطبعة النامية المملوكة للمنشي نولكشور

اطلاع - اس مطبع میں ہر علم و فن کی کتب کا ذخیرہ وافر و بکثرت کتب موجود ہیں فہرست طول سے ایک شائق کو چھاپہ فائدہ ہو سکتی ہے جسکو معائنہ و ملاحظہ سے شائقان اصلی حالات کتب کے معلوم کر سکتے ہیں قیمت بھی ارزان ہے اس کتاب کو شکل پیچ کی ہیں مطبوعہ سادہ میں بعض کتب علم منطق وغیرہ عربی و فارسی کی درج کرتے ہیں تاکہ جس فن کی یہ کتاب ہے اوس فن کی اور بھی کتب موجودہ کارخانہ ہم قدردانوں کو آگاہی کا ذریعہ حاصل ہو

کتب علم منطق

مجموعہ منطق - نادر مجموعہ جسمیں چند کتب شامل ہیں -

۱ - رسالہ صغریٰ
۲ - رسالہ کبریٰ
۳ - ایساغوجی
۴ - مختصر المیزان
۵ - میزان المنطق
۶ - تہذیب
۷ - مرآۃ المنطق
۸ - تعریف الاشیاء
۹ - تعلیقات تعریف الاشیاء
۱۰ - ملخص بدیع المیزان
۱۱ - رسالہ معقولات عشر
۱۲ - رسالہ جواہر مضیئہ -

شرح تہذیب - عربی میں مصنفہ مولانا سعد الملۃ والدین تفتازانی بحواشی مولوی عبدالحی مع شرح ضابطہ از مولوی عبدالحلیم و مولانا مفتی سعد اللہ و مولانا ابوالفتح و مولانا شیخ الاسلام - ایضاً مع شرح فارسی کمیاب کتاب از مولوی محمد اسلم حامل المتن محشی

بدیع المیزان - مصنفہ مولوی عبداللہ بن الہداد عثمانی -

قال اقول - یہ شرح ایساغوجی کی ہے مصنفہ اثیر الدین ابہری ہے -

قطبی منطق - مصنفہ ملا قطب الدین درسی کتاب -

میر قطبی - از میر سید شریف علامہ -

رسالہ ایضاحات - مسمی بہ مبحث المختلطات یہ حاشیہ قطبی کا ہے -

حاشیہ عبدالحکیم - بر قطبی و میر قطبی از ملا عبدالحکیم -

شرح سلم - ملا مبین المسمی بمرآۃ الروح در مباحث تصورات و دیگر رسالہ تصدیقات

شرح سلم ملا مبین مصنفہ مولانا محمد مبین -

شرح سلم - قاضی مبارک مع منہیات

شرح سلم قاضی مبارک - مصنفہ قاضی محمد مبارک -

ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

قد طبع الكتاب الذي يحوي باشاراته مناهج الحكمة والالهيات

المعروف باسم

شرح الاشارات

في الطبيعيات

للحكيم الكامل نصير الدين الشهير بالمحقق الطوسي

في المطبعة النامية المشتهرة لمنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي
واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه
ما اشترطه في اخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض
العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك
الآراء المختلفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تتطابق عليها اهل زمان
ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع من الشوائب
الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان من تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز
فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء
المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر فيهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين
الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كله
التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسئل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيها مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قال النمط الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات ايضا ولكن لشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما يحل اليه مقاصده التي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

نسخة شرح اشارات للخطيب الرازي في المنطق ... [illegible]

٢ ابن سينا

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيّف الفاضل الشارح حدّ المذكور اما اوّلاً فبان الجوهر ليس جنساً لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم ان يكون الجسم متقوماً بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنساً في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنساً وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالطة قال ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرداً ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه اولا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء في موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتسمية الرأى الباطل او السوال الباطل بالوهم تسمية للمسبب باسم السبب مجازا وقد مرّ انه يسمّى الفصل المشتمل على حكم مّا يحتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل قضيّة والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل فيتصل الجسم عندها وهى مواضع باعيانها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينفصل عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تالف الاجزاء لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثانى ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع فى وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينقضه به على ما ينبغى ان ينقله ناقضوا الاوهام وفى الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهى ثلثة وذلك لان الاجسام امّا ان يقبل الانفكاك والتفكيك بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثانى بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة فى ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ففى بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفى بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفى بعضها باثباتها ايضا فى الفرض والاول اصحّ لانه لم يفرق بين القسم

الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذ
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين
او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا فهذه اقسام ثلثة والاول بينا في كونه حاجبا لهما
وايضا يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف
لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا بين في كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم
للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم
الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته ظهر
وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا
غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم
للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت
لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة للوسط حتى تكون
مكانيهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه
اقول يريد بيان احالة حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة نفسه او لا بالاتحاد
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو
الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء
واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم
من المكان او الحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما
او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرفين لو جوّز
مجوّز ان يداخل الوسط فلابد من ان ينفذ في الوسط. **قوله** فيلقى
غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة. **اقول**
اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر
الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان
مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن
ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل
تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي
قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه
بان هذا البيان اقناعي لا برهاني فاقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو
حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو حال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة
وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء الذي لا يتجزى وهو ان تكون
الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على
رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا
منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن
هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة
على المطلوب. **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي
الوسط ملاقيا لاحد الطرفين ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع

اذ لا فراغ عن لقائه فح لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي اقول اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيا بالاسر حينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجزي المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي قوله وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لانهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

وهم واشارة

انقسام الجسم الى اجزاء لا يتناهى

اشارة

بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان كل
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا
باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض
الى ان كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل
فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان
هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون
منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا
هو القول بالجزء التي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصيروا اليه الا ان القايلين به
يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا
ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان
فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع
مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم
ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم والتداخل اجزاء
فلما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند
حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا
القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول
بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وبتفكك الرحا على ما هو
المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد والمتناهي موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع
بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي
ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة يقع
على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كثرة
حقيقية لانه لا يكون موجوداً في الاثنين اذ لا عدد اقل منه

لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من آحاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً المقدار بل عسى العدد

اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلوا اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او لا يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او لشئ من لوازمها اذ لا يختلف الجسم ولا شئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تتميز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلث حتى تصير المؤلف

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اى حصل
حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله قال
الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك بان يقال وامكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
احتياج لان الهاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى
الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات
بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات
الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من
امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله
بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما
لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم
يتالف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع
بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناه نسبة متناهى القدر الى متناهى
القدر ره **اقول** هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله
فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان
جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة
موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى
القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالى للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا
وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من واحد منها وحصل
من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا
بعد ان صيره جسماً وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
والسطح او الخط مثلاً قال لكن ازدياد الحجم يجب ازدياد التاليف والنظم فيكون
نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف
محال اقول هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقاً لكان
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى
قوله اليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينقسم
فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل
وسماه تنبيهاً لعدم الاحتياج فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية
الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد
لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الكلام

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليًّا قال الفاضل الشارح انه قال
في القضيّة الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلاجرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية
بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء غير
متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل
عليه قوله الى ما ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول
في هذا القسم ايضًا يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن الناس من يجوز
هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما
قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب
فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة
كما مرّ والثانية جزئيّة لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا
ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيًّا وهو قوله فقد
اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
عليه سؤالًا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بانّ
هذا الامكان يحتمل ان يكون عامًّا وايضا ان كان خاصًّا فقوله صحيح وذلك
لانّ الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس
بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معيّن يجب ان يكون عليه المفاصل
الا لمانع خارجيّ كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم
مركبًا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب فلذلك ذكر الامكان + قال بل هو
في نفسه كما هو عند الحس اقول الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على
ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صحّ كون الجسم متصلًا في

نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال ووقوع المفاصل فيه اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين
فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب **اقول**
اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال لما مر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة
فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون
اما فى الخارج او فى الوهم ومثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا لم يكن تاليفه من احاد لا يقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده
اقول لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى ان الحق احد الاخرين فاشار
ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما
الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء
ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان
المذكور فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا
لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذى
لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام
فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب فى بعض النسخ
القدر الذى اوردناه **قوله تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة لغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
ايضا كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول**
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية ولزم من ذلك كون المادة القابلة للصورة الطبيعية التى هى الجسم التعليمى
الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدلة اشكاله
ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى هى نهايات الاجسام والخطوط التى هى نهايات

ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يسمى مقادير فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضا بما بقي له من حال احتمال المقادير
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد
ثم نبّه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتطابقها في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل
وحال لا تصح للحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات الجزء **قال** اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول**
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن
اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك
على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق
من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقياسه الى غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير نقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارًا ثخينًا متصلًا ينبغي ان يحمل
على اللغوى لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على
ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية
متصلة ثخينة وانما قدم الثخن لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة
الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار
الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مرّ وذلك لانه يتبدل
في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة مكعبا مثلا فهو امر
عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا
هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير
مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بيّنا غير متنازع فيه
ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية
وذا ثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوته
لذلك الجسم فان قيل بم تعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه
ما لم تعرف مغايرتها له لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا في موضوع
اعني جوهريته او ضد شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من
شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به
جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال
اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة للجزئية
للحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال باحد
معانيه اعني الوهمية ولاجل ذلك بيّنا وطا هذا البرهان على ما سيجيء بيانه
فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير منفصل
لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم
اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر **قال** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال

فبها لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته
ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذات الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه العبارة
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال
الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها
اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله فبها لا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة
ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة
لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرء عليه احدهما فينتفي
بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية
عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه
وان قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشيء بمعنى امكان
وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل
وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة
والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير
الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة
الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم
لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما
اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة
وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه
وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير
وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض
له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر
كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والاعدام المحضة
لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس
الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي
يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو
الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدما
صرفة فهي يستدعي محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه
هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا
وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان
يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قال وتلك القوة لغير ما هو
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود
الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد
المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بتشخص متصلان آخران
بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الهيولى
وتلخيص هذا البيان ان يقال لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً
موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم
فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين
على شئ واحد هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المشككين
فى وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو
المسمى بالمادة ولابد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً
فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل
للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلاً
فى نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضاً ينبغى ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضاً لا تعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة لتوقفت على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوجاً الى مادة تتجدد فى الحالين لكان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى
ومحوجاً الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة فى الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما
عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى
الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل
الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين وايضاً لم يكن هى

بالحلية اولى من الجسمية وايضاً لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذا كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الحجة غير مشتملة على اجسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير

قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الاجسام على كونه مقارناً لقابل وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم

قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة **اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا فى الخارج ولا فى الوهم يتذكر كون كل ذى حجم يحجب وسطه طرفيه طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يستنفع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود او الوهم وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وسائرهما مجراه فاعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلى جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه فى النهج الاول وانما يكون اذا اخذ موجودا فى الخارج ولا شك فى وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك فى انه من حيث هو طبيعة شئ واحد فى نفسه مغاير لسائر الطبايع **قوله** واما الحاصر الغنى

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وذلك لان الشئ المأخوذ من حيث هو هو
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه مأخوذا مع امر يقتضى الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها حاجتها
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اى اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية
محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة
يكون باى الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهى اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى
العموم اليها فهى وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذى
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا فى بعض الصور
لشئ كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا فى سائر
الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الانسان دون غيره
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسمانى
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهى ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع الخارجات وفى جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التى هى طبيعة
جنسية غير محصلة وهى لا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هى غير محصلة ثم

اذا تخصصت بشئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا
مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشاك اولاً في ان الجسمية طبيعة
نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات فانتقض بالوجود
الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا
بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل
يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض
للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
يقتضي وجوب الحلول لما مر لا امكان الحلول لعدم الحلول والشكوك التي
اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور دون
غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحصل بمراعاة ما ذكرنا
فلا فائدة بنا التطويل بالاعادة قال وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد
الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من
اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض او الاوهام
وما يشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا
المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من
المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق
بل انما هي متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً اصلاً وينقسم
وهما بالجملة المتكونة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادی الی مثل هذا القول
فی الارض وحده وذکر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الی ان تلك البسائط کرية
الشکل وفيه نظر لان الشيخ حکی فی الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون
انها غير مخالفة الا بالشکل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال
مختلفة لاجل الاشکال المختلفة وذکر ان بعضهم جعل اشکال المجسمات الخمسة المذکورة
فی کتاب اقليدس اشکال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فی ذلك
وذکر اختلافات کثيرة لهم لا فايدة فی ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه
مذهب مثبتی الاجزاء الا فی تسمية الاجزاء بالاجسام وفی تجويز الانقسام الوهمی
عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذکورة فی نفی الاجزاء انما اقتضت کون
کل ذی حجم قابلا للانقسام الوهمی قابلا للانفکاك وکانت الحجة المذکورة فی اثبات
الهيولی مبتنية علی کون الامتداد قابلا للانقسام الانفکاکی فاذن لو کانت البسائط
غير قابلة للانفکاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لکان اثبات
المادة بالحجة المذکورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمی
الواحد الذی ذکره الشيخ هو الذی يسميه اصحاب المذهب جسما واحدا بسيطا
قال فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة
بحسب اختلاف عرضين قارين کالسواد والبياض فی البلقة او مضافين
کاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث فی المقسوم
اثنينية ما يکون طباع کل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع
الجملة وطباع الخارج الموافق فی النوع وما يصح بين کل اثنين منها يصح بين
اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفکاکية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفکاك الرافع
للاتحاد الاتصالی ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل للوهم وهو
باعتبار التشابه المذکور فی طبائع تلك البسائط بعينها وذلك لان الطبيعة المتشابهة
انما يقتضی حيث کانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمی من حيث
الطبيعة يقتضی ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الکل وما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او فى جواز قبولها
والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب
يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا الى القول فى الفلك انما المقصود هههنا هو
امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك
يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتى باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية
وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث اثنينية
فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما يوافقهما فى النوع والماهية غير
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شئ والطبيعة قد يخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين فى قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين فى
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة
الامتداد لازم او زائل **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما فى الفلك او زايلا كما فى الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا
وكانه جواب لسؤال منهم هكذا الجزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه
مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر
مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسائط

المذكورة فيقال له انما تذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية
امر مقارن للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم
فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي هي
من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لازما لطبيعة
كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون
نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه
عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون
في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه
لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم
كلي نافع في العلوم الطبيعية قد يجر الكلام الى ان نذكره في اثناء حل هذه
الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية
في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته
على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع اعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها
يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب
الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين **تنبيه وكل**
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي
فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة
تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا
واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه
لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ولنشبه ان يكون حاشية
فاثبتت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلح عليه **تذنيب** الميس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولا ها وشيئا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى اولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص فى بعض الاشياء فيوطا بقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفتتة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الهيولى غير متقدرة فى نفسها ويكون المقادير اليها متساوى النسب فان ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارة المعين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص فى بعض الاشياء ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد فى ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهى الابعاد وهى احدى المقاصد فى العلم الطبيعى وهى ايضا مبدأ لمسايل اخرى

منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الهيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ها هنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم
متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفا انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا على
الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة للخط الاول المنصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت بينها فصل لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيّد الخلاء في مهد البحث بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** ولانه من الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية **بقوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس المزايد عليه امكان **اقول** يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لشرط الامر ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون
اللام للتعليل في قوله لما [illegible] ولا لازالة لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
اولا يكون فالثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد اخر [illegible] والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما حذف
قوله وانه زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير
بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو **قوله** والا فيكون امكان وقوع الابعاد
الى حد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المحال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد
اخر وح لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفرضة بينهما
محدودًا بحدٍّ معيّن لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة **اقول**
يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة
الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين
محدودًا فى التزايد عند حدٍّ لا يتجاوزه فى العظم **اقول** اى اذا كان لامكان
الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعد
اقول اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله**
والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال **اقول** اى ان لم ينقطع الامتدادان فقط يوجد بعد اعظم مما فرض
انه اعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن
الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد
مشتملًا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادًا على فهم المتعلم **قوله** فبين ان يكون
هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة
بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وهذا محال **اقول**
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه
بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملًا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن
ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما

متناهيين

متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه فلم يكن
مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك
الفوقانى مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير
مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل فى اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى
هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر فلا يكون فوق تلك
الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت تلك الزيادة موجودة فيه ثم قد انقطعا فكانا
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصل فى بعد
او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين
الثانى ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع
الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يقتضى الى اقسام كلها باطلة
والغرض من ايراده ان تالى المتصلة المذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

هٰهنا فی استلزام کون کل زیادة حاصلة فی بعد لکون الکل حاصلاً فی بعد علی
ما مرّ ذکره فهذا ما یمکن ان یقال فی هذا الموضع وانما اقتفینا کلام الشارح لانه
بذل المجهود فیه **قال** وقد یستبان استحالة ذلک ایضاً من وجوه اخری یستعان
فیها بالحرکة او لا یستعان ولکن فیما ذکرناه کفایة **اقول** الوجه الذی یستعان
فیه بالحرکة هو المبنی علی فرض کرة یخرج من مرکزها قطر موازٍ لخط غیر
متناه یجب ان یسامته بعد الموازاة بحرکة الکرة فیلزم ان یوجد فی الخط اول
نقطة یسامتها القطر ویستحیل ان یوجد لوجود نقطة یسامتها قبل کل
نقطة فیلزم الخلف والوجه الذی لا یستعان فیه بالحرکة هو المبنی علی تطبیق
خط غیر متناه من احدی جهتیه دون الاخری علی ما یبقی بعد ان ینفصل من الجهة
التی یتناهی فیها قدر ما منه وبیان امتناع تساویهما لامتناع کون الجزء مساویاً
للکل وامتناع التفاوت فی الجهة التی تناهیا فیها لفرض التطبیق فیلزم الخلف من
وجوب تناهیهما فی الجهة التی کانا غیر متناهیین فیها وهما مشهوران **قوله اشارة**
فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی یلزمه التناهی فیلزمه الشکل اعنی فی الوجود
اقول یرید بیان امتناع انفکاک الصورة الجسمیة عن الهیولی فبیّن اولاً لزوم الشکل
للصورة بتوسط التناهی ثم بنی البرهان علیه اما بیان الاول فهو ان الشکل
وان قیل فی تعریفه انه ما احاط به حدّ واحد او حدود ولکنه اذا حقّق کان
هیئة من الکیفیات المختصة بالکمیات والحد فی هذا الموضع هو النهایة
فکان المفهوم من الشکل هو هیئة شیء یحیط به نهایة واحدة او اکثر
من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشیء المتناهی یلزمه ان یکون ذا شکل
والامتداد الجسمانی متناه فهو ذو شکل وهذا معنی قوله فقد بان لک ان الامتداد الجسمانی
یلزمه التناهی فیلزمه الشکل وفائدة قوله اعنی فی الوجود ان الامتداد لا یستلزم
الشکل من حیث ماهیته لانه یمکن ان یتصور غیر متناه ومن لا یکون
ذا شکل بل انما یستلزمه من حیث انه فی الوجود لا ینفک عن شکل ما لوجوب
تناهیه **قال** فلا یخلو اما ان یکون هذا اللازم یلزمه لو انفرد بنفسه عن نفسه
او یلحقه ویلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فیه او یلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنف الحامل اقول قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون محلا وحالا لها وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية واقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمداخلة للمادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قال ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله اقول هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك بالجملة بسبب انفعالات المادة من غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيأت التناهي والتشكلات وانما قال هيأت التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيأت التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيأت التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وكان يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اقول اي

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض فى ذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فى الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانفسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدهما تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء فى عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة فى ايرادها **قال** ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته

اقول هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما نوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد

الا بعد كونه متهيئاً لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصول لها يقتضي كونه ماديّاً وقد فرضناه منفرداً عنها هف قوله ما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل اللزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي ان يكون بمشاركة من الحامل **اقول** اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقاً ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **قوله** وهم واشارة اولعلك تقول فهذا ايضاً يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله

في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضاً اشارة الى قوله في الفصل المتقدم
وكان للجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كله ونبّه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت
احكام الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب
ويكون تجزية لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب فلما كان
الفرض اعم الاسباب خصّه بالذكر فقوله فنقول انك تريد ان تفرق بين الصورتين
بما تقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار
والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء
جزءاً والكل كلاً واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة
قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزءاً اما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك
الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن
الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره
والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال
فلما وجبا لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءً له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءً للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءً احادثًا بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الضمير المضاف اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون معناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل لا يكون ضميرًا يرجع الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى

قال فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءً امفروضًا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياهما المتجزية معها بطريان الانفصال عليها **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تصر كلا وغيره كل بحسب ذلك العرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئًا معينًا مما يختلف فيه حتى تفصل الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما وصلوح موضوع لحقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان طبيعته واحدة فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تصر كلا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي
اصحّ وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم تصر
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة
ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعني الفاعل ثم قال
بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
ثم قال او صاحب موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه
لكونهما عرضين وقيد بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعيّة
ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك المحقق ان خالف الجزء
فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت لصورة وجزءها حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة
في الكلية والجزئية ثم ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها يتخالفان فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا
وليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف فهي يختلف بذاتها ويختلف غيرها من الصورة والاعراض
المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة
ومتاخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل
انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد
بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثانى فلما نذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشئ بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشئ بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتى بعد قال ولو كان له فى حد ذاته وضع وهو منقسم كان فى حد ذاته جسما اقول اى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفى جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما فى جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قال وغير منقسم كان فى حد ذاته مقطع منتهى اشارة اقول وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى اشارة قال نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا او سطحا ان انقسم فى غير جهة الاشارة اقول اى ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة او ينقسم والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او ينقسم فى جهتين اى فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان

كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح
لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل
والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزءا
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة

تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة
فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لامتناع
وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من
المواضع او تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
من هذه الاقسام محال ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع
اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية
النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان
اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
بذلك فهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين
واعرض عن ذكر الاقسام الجلية بالبديهة للايجاز **قال** فليس يمكن ايضا ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها
وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس
يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك لحصولها في

ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية يوجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الوضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى لحوقا فيخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو يبيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى يلحقها فهى اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التى يقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها

انما يقتضى تعيّن الموضع لكون كل صورة نوعيّة مقتضيّة لجزء مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك هو الوجه المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لاعارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء المواضع الماء الى الموضع الاولى فيخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصيص له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة فتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة بهما وذلك لان للحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولويّة احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن تقتضى لامحالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص قرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصف بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجيب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة تقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير متجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترتيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجزئية وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان يحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها او في حيز معين ولم يتعرض القسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا يخلو ايضا عن صورة

اخر **اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعًا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت الهيولى لا يقارن هذه الصور معًا بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضًا دائمًا بل انما يقارنها وقتًا دون وقت اورد الشيخ ههنا لفظة قد التي يفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبًا.

قال وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع خلو الجسم من احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو لازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل يقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضًا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره ويجب ان يكون صورًا لا اعراضًا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفًا باحد هذه الامور

قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضى ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعة

على ما يجيء فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان
خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة
كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لئلا يصير الحكم جزئياً
فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان وهو لا يخلو عن وضع معين
واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا فى سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض
ان كون الجسم بحيث يستحق ايناً هو غير حصوله فى ذلك الاين ومما يوضح
ذلك بقائها فى بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة
تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعى ووضعه الطبيعى باق عند جموده او
اصعاده بالقسر او تكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوكاً كثيرة منها
ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور ايضاً الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور فى العنصريات الى اختلاف
استعدادات فى مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفى الفلكيات
الى اختلاف قوابلها فى المهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
ومباديها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادى وسائر الاحوال
المذكورة فان سميت تلك المبادى بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
فلا مضائقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعاً
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضاً لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون حالاً فيها او لما يكون محلاً لها او لما لا يكون حالاً ولا محلاً وابطل الاقسام
الا كونه لما يكون محلاً ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير
توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدامًا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولته وبالعكس
فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدمًا لسهولته وسبب العدم يجوز ان يكون
عدميًا فالجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك
هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمية لازمة لصورة
الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير
اما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل
بعض الصور العنصرية اعدامًا فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
بعدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية
لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولًا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية
فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة
للجسمية فاذن لم يكن صورة وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر
لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول
بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد باعتبار امور وشروط
مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في اماكنها والعود اليها
بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي فقد انحل تلك الشكوك على قواعد الشيخ
من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي

ايضًا وجود الحاصل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور
بل يحتاج في ما تختلف احواله الى معينات واحوال منفعلة من خارج يتحدد بها
ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية
محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبيّن في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين ممامر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لاينفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لوكان الاختصاص بكل كيفيّة لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه للمقدار والشكل لاتشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لايجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى متخصصات وذلك لانها لايحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل يفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لامتفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائمي ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل بها وجودها ليصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة

واما الكامل فهو علة تامة قال وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية زمانية
وانه لابد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجوب جسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم باجتماعهما
جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد
عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه
بل يكون بسبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءا منها او لا علة ولا جزء
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
وبين المعلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما كل

واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
للآخر ولا معلولًا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردًا عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر
ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين
وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولًا بل قسم وجه التلازم الى قسمين
احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول
كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن
علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو
ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبّه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم
باطل ونبّه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقتضيه
شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم
ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في ماهيتها الامر ومنها انه قال تقوم
بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين في الذات
المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك
لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشيء بالنسبة الى غيره

والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير فى الاخر بل يكونان متضايفين تثران كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فستبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير فى الاخر كما ظنوا واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بيّنا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضى الايجاب فى علية قال الفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط فقد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هى معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب
الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى وال[يه] اشار
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون متقدماً به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم
الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارج يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى فساده وسيأتي بيانه بقوله ابسط
والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما

اشارة اما الصورة التي يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال
انها علة مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

انقطاع ازالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميان آخران وان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صورة الفلكية
فلانتفاقها اصلاً اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة
لكن الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود
ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين
بما ذكره قال بل لابد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وههنا سر آخر
اقول السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات
غير الهيولى والصورة بل شيئ آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى
عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها
منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة
فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث
خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة
بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم
ان هناك شيئاً آخر مباينا للهيولى والصورة واحداً بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة
بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى
بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة**

يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيئ منها سببا
لقوام الهيولى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجوب **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنا ن والها او ممتنعا فانها لا يكون علل مطلقة ولا وسايط
مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية
على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا
عن ذلك الشئ سواء كانت التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة مبينة الثانية
ان الشئ الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة
الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المعاول متقدم واستعملها ايضا في النمط
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي
هو مع عدم الخلاء ولكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك
الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك
المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد
يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين الذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية
المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك نحوها
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء
امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق
انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك
ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك
عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضا غير متاخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشئ فهو اما مع الشئ او يكون متقدما عليه فثبت
ان التناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل
هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود والمتأخرة عن المقدار لكونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشئ لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك
العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن هيئة
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشئ في تشخصه الى
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي
والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر قال واذا عرفت هذه المقدمات
فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم
تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي

قد ابطلناه به كون الصورة علة مطلقة قائمة بعينه فى كونها شريكة العلة فى
اقول قد مران الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة
ما لا من حيث كونها صورة ما متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة
على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة
للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى
فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسيأتى لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى **اقول** وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هى المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول**
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى
ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى علل لوجودها يكون
جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله**
حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى **اقول** فى بعض النسخ حتى
يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر
وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضى تقدم علل مهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل الصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل
تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته فان العلة وان كانت
ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها
داخل فى الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا
ثم نبين احتياج الحجة المذكورة اليه فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه

اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا
التقدير يكون ذكره فى اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها
معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التى لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون
مباينا من العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا
هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها
بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ ويكون
حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة فى ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالا فى ذلك المحل وقوله وان كان
ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان والمراد منه
ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب
ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون
معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون معلولات لوجودها
مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
التى يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة
قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للماهية وقد يكون
معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان
مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال فى الشفاء فى الفصل الرابع من ثانية
الالهيات فى مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشئ
انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون
منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود
شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب
وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى واراد بقوله وكل

قسم منهما داخل فی الوجود ان البحث یقتضی وجود القسمین جمیعاً فی القسمین
قال واما بیان ان الشیخ لما ذکر هذا الفصل فی اثناء هذه الحجة فالذی عندی
ان الحجة التی یرید الشیخ ان یذکرها ههنا لا تعلق لها بهذا الکلام اصلا بل لو ضم
ما قبل هذا الکلام الی ما بعده لتمت الحجة بل هذا الکلام انما یصلح جوابا عن کلام
یصلح ان یستدل به علی ان الصورة لیست علة للهیولی وذلک الکلام هو
ان یقال ان الصورة اذا کانت حالة فی الهیولی والحال محتاج الی المحل فالصورة
محتاجة الی الهیولی ویستحیل ان یکون تلک الصورة علة لها لاستحالة الدور
فیقال لهذا المستدل لم لا یجوز ان یکون الصورة علة لوجود الهیولی بشرط
انه یجب حلولها فی الهیولی لا لان الصورة محتاجة الی الهیولی بل لان الهیولی
بعد وجودها یصیر علة لثبوت صفة للصورة وهی صیرورتها حالة فیها
او لان الصورة علة لحلولها فی الهیولی ویکون اقتضاؤها لثبوت هذا الحکمة
لنفسها مشروطا بوجود الهیولی فیکون الهیولی مع کونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا یکون مباینة عن ذات العلة فهذا الکلام یصلح جوابا
عن هذا الاستدلال ولعل الشیخ انما اورده فی هذا الموضع لانه قال الصورة لو کانت
علة لوجود الهیولی لکانت الاشیاء التی هی علل الصورة سابقة ایضا علی الهیولی
حتی یکون بعد ذلک عن وجود الصورة وجود الهیولی استشعر ان یقال له
ههنا اذا کانت الهیولی محلا للصورة فای حاجة بک الی هذه الحجة الدقیقة
علی انها لیست معلولة للصورة بل یکفیک ان تقول الحال محتاج الی المحل
والمحتاج الی الشیء لا یکون علة لذلک الشیء فلما توقع هذا الاعتراض
ههنا ذکر ما یتبین به ضعف هذا الکلام ثم انه عاد بعد ذلک الی تتمیم الحجة التی
ابتدأ بها فهذا ما عندی فی هذا الموضع هذا الکلام لا یناسب ما ذکره الشیخ فی
هذا الموضع بل الواجب شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب
اشار الی امکان ان یقال ان الشیخ لما ذکر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهیولی
لوجب ان یکون الصورة نفسها مع جمیع علل ماهیتها ووجودها وتشخصها
سابقة بالوجود علی الهیولی حتی یکون بعد ذلک من وجود الصورة

الموجودة الحاصلة فی الخارج وجود الهیولی التی هی معلولة لها حتی یکون بعد ذلک للصورة وجود یحصل فی الخارج مغایر لوجود الهیولی المعلولة بحسب الروایتین جمیعاً اشار قبل الخوض فی بیان استحالة ذلک الی ان هذا التقدیر مما یمتنع تحققه فی هذا الموضع فان الهیولی وان کانت معلولة الصورة وهی غیر متباینة عن الصورة والمعلول المقارن لا یتأخر عن وجود العلة المتشخصة ای لا یمکن تحصل العلة فی الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما یقارن وجودها فکیف یسبق علی ما یقارن وجودها فانما اشار الی ذلک بقوله علی انها معلولة من جنس ما لا یباین ذاته ذات العلة ای مع انها معلولة غیر متباینة الذات عن ذات العلة فکأنه قال لو فرض تقدم الصورة بوجودها علی الهیولی مع ان هذا التقدیر غیر صحیح للزم منه محال آخر وذلک هو المحال الذی ساق البرهان الیه وهو کون الصور متقدمة علی نفسها بمراتب ثم ان الشیخ استشعر ان یقال المعلول المقارن یجب ان یکون معلولا للمهیة لا للوجود لانه لا یجوز ان یکون الشیء معلولا للوجود مقارناً له فی الوجود بل قد یکون الشیء معلولاً للمهیة ومقارناً للوجود کالفردیة للثلثة ولیس الامر ههنا کذلک فان الهیولی لیست معلولة لمهیة الصورة مطلقاً فنبه بقوله وان کانا ایضاً لیس من احوال المعلول للمهیة علی ان المعلول المقارن لا یجب ان یکون معلولاً لنفس المهیة فی جمیع الصور بل قد یکون معلولاً لعلة تکون المهیة جزءً منها او شریکة لها کما ذهبنا الیه ههنا فیکون معنی کلامه وان کان ذلک الهیولی لیست من الاحوال المعلول لذات الصورة فهی ایضاً معلول مقارن فلا یصح تقدم الصورة بالوجود علیه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد یکون غیر متباینة ولم یکن شیء من جنس هذا الکلام مذکوراً فیما مر من الکتاب اشار الی امکان وجود الصنفین من المعلومات اعنی المقارنة والمباینة فی الذهن وفی الخارج معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان کل قسم منها داخل فی الوجود ولما فرغ من هذا البیان تمم البرهان وظهر من هذا البیان ان هذا الکلام

ليس لغواً ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وانّ الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علمت ان التناهى والتشكل من الامور التى لا تقتضيها الصورة الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما **اقول** قال الفاضل الشارح معناه ما مرّ فى المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك **قال** ومعناه ما مرّ فى المقدمة الرابعة **قوله** فيصير الهيولى سبباً من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة بتتميمه وجودها الهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبيان للخلف وقد نبه بقوله ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهى والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متأخرين عما هو يتمه وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقى ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها فى ان يستوى الصورة وجود معه فقد صارت الهيولى علة للصورة فى الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نفرض يكون لها محتاجا اليها فى ان يستوى الصورة وجوداً بل قضينا بالاجمال على انها محتاج اليها فى وجود شئ يحتاج الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول** الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هى صورة يكون متقدمة

على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج يكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستقرى للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء يوجد الصورة به او معه اى قضينا ان الصورة يحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة** انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب ببدل لم يبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي تقوم فيقيم متقدم بنوع اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهي ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهو الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المتعاقب يحفظ وحدة المادة بذلك
البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بذاته الهيولى الا ان الشيء اذا لم يوجد
لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تتقوم
اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة بها يتقوم
الهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو
معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تذهب الى اقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل
كالناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة
وشك آخر وهو ان قوله متعاقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس يصح
على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
فمتى زال اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين آخر
وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان متعاقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول
لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة
لا متعاكس لاستحالة الدور لان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر
وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
للهيولى وقد اشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منهما
علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه
جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى
من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف صورة فلا يمكن ان يجعلها اصلا

ومعطيا للوجود وأما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه
مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما
بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
هو اين معين يحتاج الى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض
صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة
فقط وهذا سهو من باب ايهام العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هي جوهر يتحد بجوهر هو محله
ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة
لا في جسميتها بل تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت
مشخصات للجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا ان معاقب
البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره
لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معاقب الايون مقيما للجسم
المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **اشارة**
ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون
كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان
امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر
يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه من باب الدور المذكور
في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فسادا
اولان الثاني يرجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله**
ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه
ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يبقى كل واحد منهما وان لم يكن
مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحدة

منهما تأثيرا فى ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ۲ **قوله** وهذا هو الذى يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التى اوردها هو وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا فى ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل زدتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتجاج لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا فى ابطاله الى البرهان فكيف وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منها حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى الدور فان قلت هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هى الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى ههنا بنفسه غير محتاج الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس نفعه الا للتأنس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه بل هما ذاتان وفاقا

شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا
حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذوات الآخر
وهذا لا يكون دورا انما اذا اخذت الموصوف والصفة معا على ما هو المظنون
المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا فى كلها
بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى
وظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وقصد
من ذلك ان المعية التى يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه
بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة بهذا الباب
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور ويخالفه
من وجه وهو كون احدهما ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف
لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج
مع تعقل الصورة البيّن وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض
لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهور قوله وهم وتنبيه
فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان
فى درجة التعلق والمعية على السواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون
لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ
الى ثلثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شريكة للعلة
وقد ابطل منهما ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله
والصورة الكائنة الفاسدة تقدمها فيجب ان يطلب كيف هو انما خص الكائنة
الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها فى الفصل التالى
لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة

الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقب الصورة
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول** لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدًا وهو
ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك
الى ما وجب طلبه فى الفصل السابق وبين ان الذى يشارك الصورة فى العلية
ما هو وهو الذى سماه سببًا اصلًا وانما سماه اصلًا لانه المستمر الوجود المنتهى
الوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
انه بالقوة فان الصورة لا يفيد الا تخصيص ذلك الوجود المستفاد منه
فى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات
المذكورة وقد يسمى عقلًا كما سيجئ ذكره وبيان صفاته واما المعين
بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو يعين السبب الاصلى فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد فى الهيولى
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة وانا اقول انها ليست
كافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفى فى وجود الشئ
لان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
لاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضًا فى كلامه وجهة الاحتياج اليه
هو السبب الاصل بعينه على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على علة
الصور المتجددة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل داخلا
فى المعين من وجه ويحتمل ايضًا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
هى صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وسبب معين يحصل وجوده

عن السبب الاصلی بتعقیب الصور فیکون فاعل التعقیب هو السبب الاصلی ولعله سماه اصلا لاجل انه علة لوجهین احدهما بلا توسط والثانی بتوسط المعین الذی هو الصورة فهو اصل فی العلیة مطلقا وعلی التقدیرین جمیعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهیولی بیان لبدایة بیان اجتماع السبب الاصل والصورة من حیث هی صورة لان العلة التامة القریبة هی مجموعهما وهی مستمر الوجود علی ما مر فاذن الصورة العاقبة شریکة السبب الاصل فی اقامة الهیولی بما یشارکه به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غیر الذی کان بالفعل بما یخالفها من الاحوال التی تعینه

قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت هی ایضا بالصورة علی وجه یحتمله بیانه کلام غیر هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بین کیفیة تعلق وجود الهیولی بوجود الصورة اراد ان یشیر الی کیفیة تشخص کل واحدة منهما بالاخری ثم ان فیه شیئا وذلک انا قد بینا فیما مضی ان کل نوع یحتمل ان یکون له اشخاص کثیرة فذلک النوع انما یتشخص بالمادة فتشخص تلک المادة ان کان لمادة اخری لزم التسلسل فزعم الشیخ ههنا ان کل واحدة منهما اعنی الهیولی والصورة یتشخص بالاخری وهذا لا یقتضی الدور لانا نجعل ذات کل واحدة منهما علة لتشخص الاخری و لقائل ان یقول تشخص کل واحدة منهما بذات الاخری متوقف علی انضمام ذات کل واحدة منهما الی ذات الاخری وانضمام کل واحدة منهما الی ذات الاخری متوقف علی تشخص کل واحدة منهما فان المطلق غیر موجود وما لیس بموجود فلا ینضم الیه غیره ویمکن ان یجاب عن ذلک بان تمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الی الماهیة لا یتوقف علی صیرورة کل واحدة منهما موجودا وهکذا ههنا اقول تشخص الهیولی بذات الصورة معقول فان الهیولی انما یصیر هذه الهیولی بعینها لاجل صورة بعینها لا من حیث انها هذه الصورة بل من حیث انها صورة ما کما مر واما تشخص الصورة بذات الهیولی من حیث انها هیولی فلیس بمعقول بوجهین الاول ان هذه الصورة لم یصر هذه الصورة بعینها لاجل الهیولی من حیث انها هیولی فان هذه الصورة لا تتقل بمفارقة

لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل
بان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة الثاني ان ذات الهيولى
حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة
اي يتشخص بها من حيث هي قابلة التشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا
لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع
والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض
هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء غير موجود فليس بصحيح وذلك
لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ
بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه
مذهب هٰهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه
غير موجود اصلاً واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح لانهما
امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر
والذي يخلصك من هذا اصل متحقق وهو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة
يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة
يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على
رفع المعلول بالذات كما مر في ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم
بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس ثم ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التاخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى
التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم
من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانبى الوجود وايجاب العلة
منهما بحيث هما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجود العلة اقدم من وجود المعلول

قال تنبيه يجب ان تتلطف من نفسك وتتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته
في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذى لا يفارقه صورته هو الفلكيات
[illegible] ان حالها في تقدم الصورة وحال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على التساوى وهو
باطل اما اولا ولعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز
ان يكون المفتقر اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة
وهى اما ان تكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان
لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح لا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا في شئ واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الصورة التي هي المحتاج اليها
بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل وعقب البدل [illegible]
[illegible] بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بيانها بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات
هذا البيان اعتمد واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة
ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا لشئ آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**
الجسم ينتهي ببسيطة وهي قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعة والخط

ينتهي بنقطة وهي قطعه أقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها وهو النقطة فالجسم وهي مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط وهو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لالذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي انما تصير معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الوحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشئ ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به يتناهى الجسم فاقول التحقيق تقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم

بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه للانعدام المطلق فالنهاية اضافة عارضة للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو معارض ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عروضه للثانى كان نهاية مضافة الى ذى النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهى بعد كونه جسما ولا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهى ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج فى معرفة تألفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف دارت القضية فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى اقول والجواب عنه ان اجزاء التى فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة فى حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى لا يحتمل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور مكونين ذى السطح وذى التناهى جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوم باجزائه العقلى وباجزائه الوجودى فقد يتقوم بعلله كالمادة بالصورة وصورة

انواع من الجنس بالفصل والجسم لا ينقوم بالسطح بواحدة من هذه المعانی اما الاول
فلما مر واما الاخير فلما سياتی وهو ان السطح لا يفصل الجسم ؏ قال ايضا معترضا
علی قوله من حيث يلزمه التناهی انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهی وهو يقتضی ان يكون عروض التناهی للجسم قبل عروض السطح
له ؏ وهذا باطل لانا قد بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح
له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن
ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط فی برهان
لم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر ؏ واقول اما قوله النهاية
اضافة عارضة للسطح يقتضی كون النهاية من المضاف الحقيقی وهو مناقض
لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوری فلعله نسی ذلك ثم انه
ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة
مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل
اضافة العارض الی المعروض سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك
الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الی هذا الرجل الفاضل كيف يخبط
فی كلامه فلا يبالی اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض
لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة
باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة او قطع فيوحد ولا خط واما المحور والقطبان والنقطة
فمما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فقد يوحد ولا نقطة
اقول يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهی
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهی ؏ ويجب ان يعرف اولا الفاظا التی
يستعملها فی هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد فی داخله
نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الی ذلك السطح متساوية
والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد فی داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهى فى الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها
نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هى اعظم
الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار

وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود

نقطة فى الثلثين وسائر ما بيناه هى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء

فى المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت

فى تحديد الدائرة فى داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما

يقى لو ه الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار و معناه يتاتى قسمته فيها **اقول**
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثانى الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هى المركز
وحركة الدائرة انما يقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة
هى المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز فى وسط
الدائرة كوجود نقطة فى ثلثها اى كما ان موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض فى غير هذا الموضع فكذلك
حال المركز تحو دكران وقوع الفصل فى المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل فى الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول
الا فى موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال و هكذا القول

فی سائر النقط فاذن یکون النقط الغیر المتناهیة موجودة بالفعل ویلزم
من ذلک الانقسام الغیر المتناهی بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
لا یوجب الانقسام فاذن الحرکة ایضا لا یوجب الانقسام والجواب ان هذا
کله فرض والفرض لا یرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل یرتفع بان لا یفرض
والدائرة ان لم یفرض فیها شیء لم یلزم هناک شیء مما ذکر وهذا حکم
لا یختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهی له منتصف وانصافه منتصف
وهلم جرا وهی متمایزة فی نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها یمتاز بالفرض
ولا یرتفع بان یقول انها لازمة وان لم یفرض لان تصور المنتصف فرض
فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح فی الوجود
والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصیل واما الذی
یقال بالعکس من هذا ان النقطة بحرکتها یفعل الخط ثم الخط السطح
ثم السطح الجسم فهو للتفهیم والتصویر والتخییل الا یری ان النقطة اذا فرضت
متحرکة فقد فرض لها ما یتحرک فیه وهو مقدار ما خط او سطح فکیف
یکون ذلک بعد حرکتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور کیف
یترتب فی الوجود وان الذی یقال بخلافه لتفهیم المبتدئین شیء غیر
حقیقی بل هو تخییلی فقط والفاظ الکتاب غنیة عن الشرح **تنبیه**
اما اسهل ما یتأتی لک تأمل ان الابعاد الجسمانیة متمانعة عن التداخل
وانه لا ینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنح عنه وان ذلک للابعاد
لا للهیولی ولا لسائر الصور والابعاد **اقول** یرید بیان امتناع تداخل الابعاد
الجسمانیة وکانه یدعی کون هذا الحکم اولیا وهذه المسئلة وما یلیها
من الطبیعیات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا
لتعلقها بالمقادیر ولبناء نفی الخلاء علیها والاستشهاد بان الجسم لا ینفذ فی
جسم واقف له غیر متنح عنه تذکیر للاستقراء الذی اکتسب النفس
بهذا الحکم الاولی فی مبادی التعلم به وبامثاله فان من یتوقف ذهنه
عند حکم اولی ینبه علیه بالاستقراء وکذلک قوله وان ذلک

التمانع للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضاً تنبيه على
ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها فى العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية
هى المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل
مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها فى العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضاً
حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
الوضعى فهذا حكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغى ان يقول
من حيث هى مقادير اشارة انك تجد الاجسام فى اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متباعدة وتارة متقاربة فقد تجدها فى اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساما ما محدودة المقدار وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام
الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعاً مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقديرما يقع فيها اختلافاً قدرياً فان كان بينها خلاء
غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضاً بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ
محض وان كان لا اجسام اقول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة يزعم انه لا شئ محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها وقال الفاضل
الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى
واحدا منهما اقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى
يسمى بعدا مفطورا او لا يتناول الذى لا يتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل
مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها لينقدر
الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر بشئ اصلا
ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والنقد يرو انه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل عنى البعد المقداري واما ذو كم متصل عنى الجسم فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قال** تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بعدها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مفطور فلاخلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلك الاجسام فى حركتها تنحى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلاخلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله **قال** اشارة ولعل تناسب ما نحن مشغولون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا متحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لاشئ فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات **قال** الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثانی انها امر تعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح
فهی يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثانی ان الجهة مشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود قال اشارة اعلم انه لما كانت الجهة
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التی لا وضع لها فيجب ان تكون
الجهات لوضعها يتأتی لها الاشارة الحسية اقول يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التی لا وضع لها وبينه بقياس
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين فی الصغرى وهو ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضاً
ان صغرى القياس الثانی من المذكورين وان كان بيناً بحسب التصديق فان
لميته فی نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذی وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة
ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها فی امتداد ماخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هی اما يكون منقسمة
فی ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا اجزاء الجهة فبين
ان الجهة حد فی ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة الحركة
يجب الآن ان تحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقول يريد بيان
مهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على
بيان المائية فبين اولاً انها موجودة ثم بين ان وجودها على ای انحاء الوجود
ثم قصد بيان المهية وهی ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق
ذلك لوجوب تناهی الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما فى الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذى وضع الى حركة اليه وحركة عنه اى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم فى جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم فى بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة فى الشئ المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فيجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التى يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار فى الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما ينتحي تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخا بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لما وجد كان وجودها وجود ذى وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك فى كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهى التى فى الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك فى الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل الفصل وهذا هو الفرق والثانى التزام الشك لان الشك غير قادح فى المطلوب وذلك لان الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة يكون موجودة

ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجود ذات وضع هذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية **اقول** الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهي اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل تحصل فيها وهي اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنبحث عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك

اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق فهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا البعض المتقدمين في امهات المضلعات فعد جهاتها عدد حدودها

النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطرافاً لامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولكن نرجع الى
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى الشرق
مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي راسه فوقاً
وما يلي رجله تحتاً بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي
ضعيفاً والضعيف قوياً يعني اليمين شمالا والشمال يميناً وهكذا في القدام
والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان
بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد باعتبار الراس
والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانعكاس
بل ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضاً قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يميناً والجانب الغربي شمالا تشبيهاً بالانسان
الذي تسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك
بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال
بقوله فيما يلينا فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان انتفاء ذلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية فتلك على وجه
التشبيه المذكور ففى بسط سمائه تشبيه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه
والآخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تحرلما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع
وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس
حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب
اذن ان تتعين بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو
ما يليه وفى كل امتداد تحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى فى الطبع
فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان
احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض
وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب الذى يتحدد بباطنه
والبعد الذى يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او كان خارجا
عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب
فاما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون
محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاة
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تحديد الجهة
ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
ان تحديد الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن
الجسم محيطا تحدد به جهة القرب ولم تتحدد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
محاذات ما فى الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما فى شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود المفروضة فيه بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما تشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منها والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل ممتد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثنان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد واحد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر

فى التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام فى وقوعه
فى بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد
الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث
الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم
واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعى ويعاوده فيكون موضعه الطبيعى متحددا لجهة
لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالتين ذو جهة فيجب
ان يكون تحدد موضعه الطبيعى بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا الفاق
او معه فقط فذلك الجسم له تقدم فى رتبة الوجود على هذا بعلية او على
ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وبيان تقدمه على الاجسام التى تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه
ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذى لا يجوز الحركة
الاينية عليه والثانى هو الذى يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو فى الحالتين ذا جهة متحرك فيها
لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعى
لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى
يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه
لا يتصور ان يكون متحركا فى جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
عنها فاذن الجسم الذى علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على
ما يتقدم منه او على ما لا يتاخر عنه فهو متقدم ايضا على الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى المعلول ايضاً متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
او بالطبع فهذا ما فى الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تستدعى جهة والجهة انما تتحدد
به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا باثباتها كيف
كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا فى اثبات الجهات التي هي
مقاطع الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض وا علم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهات يجوز
ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز
ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجئ بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد توجيه رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ
ههنا باحد القسمين وا يضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح
ان الاليق بما ذكره فى النمط السادس فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوي
انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجود ها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتاخر عن الشئ ممكن
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء
ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال تنبيه فيجب ان يكون الجسم
المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا يفارقه اقول يريد ان يذنب ثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محدد بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه
هو ان يكون المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا
على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع
متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على تحدد موضعه
ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى
فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيها
على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثانى لانه ثانى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه
فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء
الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا بحصوله
فى الموضع قال الفاضل الشارح للتشكيك ان الحجة على كون المحدد
هو المحيط الاول هى انه كاف فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط
فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحد بهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ
سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء
ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدد الجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
والاول باطل والا لكانت النار فى حيزها ابدا بالقسر والثانى يقتضى ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقعرة الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين
تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه
الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لو احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه
تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء
هو النار وهو محدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل
واما ثانيا فلان الجسم لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على جهات
تلك الجهة كالارض اولم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر
علة لمقعرة الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل
المذكور اذا فرضنا متحركا يختار على حيز النار ويصعد في فلك القمر
فنحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة
الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه
يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني
وجه فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك
الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به
موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب
جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع

الثاني ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة
الابداع قول اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في مرتبة الابداع متقدما وهو

بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سيذكر فى النمط السادس فالفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة وهو ظاهر **قوله** ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص المقرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشئ فى الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذى له طبيعة واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع **اقول** يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا فى عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلى وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهى بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة

الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهي انها محرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن ما نعوقتا يتهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك الشئ الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد ولا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من شئ في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان تغايرا فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تتحقق فعالها باعتبارات مختلفة كما نذكره في هذا الفصل وزاده
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اولا يكون مجتمعا من اشياء
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء ولكل جميعا شيئا
واحدا قوله والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وساير
ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف اقول ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئا ما على
ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل
جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضائها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء واحدا
غير مختلف اقول هذا نتيجة قوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم اقول وضم المقدمتين المذكورتين ينافي هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهي
قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية اشارة انك لتعلم ان الجسم
اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك
اقول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الوضع
مختلف بالاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وساير الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو ايضا عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على حق
لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير
الحرارة والاناء المكعب فى الماء فان احدهما يصعده والثانى يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق
اثباتها وفى بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون
الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض
لا الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم
كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء
فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الى
فى الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وذلك لان وجوب العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض
والسبب يكون اما خارجيا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجيا
عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك
من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين
الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تختص كل واحد منها ببعض
الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام
فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدأ استيجاب ذلك الموضع المناسب

والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما
يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يرجع الى ما يقتضيه طباعه
منهما عند زوال القسر ولم يكن الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما
لزوالهما عند القسر ولكنه لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال
مستوجبا لهما قال وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
المجاذبات عنه فيكون لكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من بيان
ان لكل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب والبسيط
لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط حيز الا
حيث وجد الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية
المتمكن يقتضي تجزية المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان
يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والايجاد
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب انما يحصل يقتضي
وجوده الخلاء عند الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه غير ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا
لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في حجم الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان
زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء
مثلا غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور هو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثمه كالحديدة التي تقف بها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها او في بعض المسيرات تساوت الجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الجاذبات عن التركيب والرواية الاولى احسن لان على تقدير الاضافة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيطة وثلثة مركبة وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذفت التفصيل الذي يحكى لدلالة الكلام عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا في مباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل
يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة
يمكن ايضًا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث
هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف
باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول
فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون
طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب
ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل
بل هو مما كان له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها من الحالة الطبيعية من وجه
وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عندكم لا يقتضي
وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون
الاجسام فلا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة
بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين
فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي تذكر
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانه لا يجوز حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي
ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات
بعدد البسايط التي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى فان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستقلال
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها من ذلك وان كانت
في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع الكائنات والجواب عن الاول
ان اتصال الصورة الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود
الى العلل الفاعلية غير مستنكر كما ان اقتضاء بعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير مستنكر فان الكائن نباتا
او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية
مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مناسبة مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في
الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية تقوم من ذلك
الفلك كرة يختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة
الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر
في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متمم او فرجة متصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة والجواب عن
الثاني ان القوى انما اجتمعت على تقدير بساطتها وتركيب محالها او على تقدير تركيبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان مجموع كائنات
لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون كحكمه حال التركيب مع الغير وغير بعيد
الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المنفعل منها
ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لا يلزم ان القوة
المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآلات بحسب
البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهين لا افعال متشابهة

الجسم له في حال تحركه ميل يستشعر به ويحس به المانع وان يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو ما يحس في الجسم انما يحركه بتوسطه

فسبب حاجته الى ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما من السرعة والبطوء
لان كل حركة انما تقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها
وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة
العارضة لهما فما هو سريعة بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها طبيعية واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الصغر والكبر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع
اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يعرض عند حال ما فيه
الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة الا حمل للمانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر
الذي يسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يوجد
حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس
به المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع
الا فيما يضعف فيه اي يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالى واسطة
الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف
فذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون مرجيا
وقد يحدث فيه من تأثير قسري فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود
انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان تزول **اقول** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه
ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية
وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر
امتناعاً من قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك كان يكون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم
تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين
مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهاً الى مقصد ما ونكر
عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئاً وعدمه
معه فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل
كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان كميلي انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
ويخرق به الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي
ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائه قليلاً قليلاً ويقوى
الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة

فی الازدیاد الی ان یقاوم الطبیعة الباقی من المیل القسری فیبقی الجسم عدیم المیل ثم یعید الطبیعة میلها مشوبا بآثار الضعف الباقیة فیها ویشتد المیل بزوال الضعف فیکون الامر بین قوة الطبیعة والمیل القسری قریبا من الامتزاج الحادث بین الکیفیات المتضادة واذا تقرر ذلک فنقول قول الشیخ وقد یکون من طباعه اشارة الی المیلین الطبیعی والنفسانی وقوله وقد یحدث فیه من تاثیر غیره اشارة الی القسری وقوله فیبطل المنبعث عن طباعه الی ان یزول فیعود انبعاثه اشارة الی امتناع اجتماع المیلین وابطال القسری الطبیعی وعوده عند زوال القسری کما یشاهد فی الحجر المرمی حالتی صعوده وهبوطه وتمثل فی ذلک بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضیة التی یستحیل الیها الماء لتصور کیفیة التقاوم المذکور فانه کما لا یجتمع فی الماء حرارة وبرودة بل یکون ابدا متکیفا بکیفیة متوسطة بین تاتین الحرارة الغریبة والبرودة الذاتیة تارة امیل الی هذه ویسمی حرارة وتارة امیل الی تلک وتسمی برودة وتارة متوسطة بینهما ولا تسمی باسمیهما وذلک بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبیعة المبردة کذلک ههنا لا یجتمع فی الجسم میلان بل یکون ابدا ذا حال بین المیل القسری الشدید والطبیعی الشدید تارة تسمی بالمیل المنسوب الی القسر وتارة بالمنسوب الی الطبع وتارة بعدمهما معا وذلک بحسب تفاعل المیل القسری والطبیعة وکما کان فعل الطبیعة المائیة عند وجود العرض الذی یقتضیه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما یضاده کالحرارة افنائه وعند الخلو منهما ایجاد البرودة کذلک فعل الطبیعة فی الجسم ما دام مفارقا لحیزه عند وجود المیل المنبعث عنها حفظه وعند وجود میل غریب یخالفه افنائه وعند خلو الجسم عن المیل ایجاد المیل الطبیعی فهذا ما ینبغی ان یتحقق لیندفع الاشکالات التی ترد فی هذا الموضع کما یقال لولا اجتماع المیلین لکان الحجران المتساویان اللذان برمیهما قوتان ضعیفتان متساویین فی الصعود ولکان وقوف حبل یتجاذب طرفاه بقوتین متساویتین ممتنعا

قوله وانما یکون المیل الطبیعی لا محالة عن حرکة تقتضیها الطبیعة اقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يقتضي الفوق
وهو الخفة واما يقتضي السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون مركبا بحسب جهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم
في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه
اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان
الطبيعي وهو حال غير طبيعية كالحركة وجب انعدامه عند الوصول اليه ووجود
حال السكون بالطبع فانه اذا وصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على
ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو
ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قال** وكلما كان
الميل الطبيعي اقوى كان امتناعه عن قبول الميل القسري اشد وكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ **اقول** لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين
امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض
السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال التي
عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك
قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة ذو
ميل ما وممانعة ما فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل آخر اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى الاولى

الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان
عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا مقسورين ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال فى السرعة والبطوء هذا محال اقول
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لايخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة
وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من
هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه
بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة فى
زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد
اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطأ فى زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر
فى الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطوء ثم اعلم انه لايمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء تستدعى
شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى
مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حدا ما من السرعة والبطوء
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدأها طبيعة او قسر
فيحتاج الى ما يحدد لها ذلك اذ لا شعور ثمه بالملائمة وغيرها اعنى بحسب
ذاتها كانت تحصل فى غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فاحتاجت الى
ما يحدد حدا لا تقتضيها وما لا يحددها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
المحرك وعائق فيما يقتضيهما وذلك لان الطبيعة لا تقتضى فيها من حيث

ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على انحو ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل
وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون لشئ آخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذى يسمونه المعاوق اما الذى من خارج فانه
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذى
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضى شيئا ويقتضى ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل
الطباعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يمكن ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه
الاستدلال فى المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة
والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطوء كانت نسبة المعاو
الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة
فى احديهما بازاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم
المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
لا محالة فى زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
التخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة
لا فى زمان بل آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير ما صدر هم فى هذا
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابى البركات البغدادى
وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان للحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة

فلتسنجمعها واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت
بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة
ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هف فلنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب
ان الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلي مسافة
ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما
فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من
معاوقة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذى الميل الاول وعديم الميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوى الى الضعيفة فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته
لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض بعض
الافاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل ينعدم عند التجزية وايضا فان دل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلعل مطلق معاوقة
القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال من فاعل

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع واللازم منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية اينما
الى معاوق لم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم
البتة بل هو محال في الطبيعية كما فهمنا له من خارجه فان معاوقة
القوام كافية هناك واما القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام واما الفلكيات فلا يلزم مما ذلك لما بينا من الفرق **تذكير**
يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة
ما لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **قوله**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
للنقطة الى الخط ثم ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل
في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدثه او اتفق له من
اسباب خارجة لا يتعرى من تفاوقها اياه وضع او شكل صار اولى به كما عرض
لكل مدرة ان يلزم مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
اشكال يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فانك يمكنك ان تفرضه مجردا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او يصحبه فاذا امكنك ان جعلت جسما

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما الحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث
بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان
لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
غير المقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب
وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة اقول وقد مر بيان ان الجسم
يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم
كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان
من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل
على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث
او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر
في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كانت
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض
ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير
ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو
عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للانفصال
في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة
مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب
استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
فيكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل
فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفردا عن كل
ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
تجده محتاجا الى وضع معين شكل معين بل يمكنك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك فيما قال كل
جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما الحيز وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لا يختص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق
بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحيز ككونه
مخصوص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الدواعي
الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن
به فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعل جاعله و
يقبل التبدل بل فيها من طباعه الا مانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقول احوال الجسم
لا يخلو اما ان يجب بحسب طبيعته او لا يجب بل يمكن والواجبة هي بحسب لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلة تقتضيها وتلك
الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الوضع والموضع
فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول وانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع
بعض المتقومة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن هذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه

اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التى تفرض اولى بما هو عليه من الموضع والمحاذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا للشئ منها فهى نقلة والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب فذلك بحسب ما يجب فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه مبدأ ميل مستدير **اقول** يريد بيان اثبات مبدأ ميل مستدير فى المحدد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التى تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذى هو ممكن له هو الهيئة التى تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهى نقلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل فى طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير لا يلزم بسيط يدل على امتناع ضده وربما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد هيهنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه المقدمة قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه فى الهيئة ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب حصول له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير

واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى
فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركات
مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واوردوا اعتراضات
اخر بعضها في حكم المذكور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة
اقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا
المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض
التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها
مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فانها لما كانت
الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد
الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر
الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة
اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من مبدأ ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط
فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل فلما وجدناه
متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك
المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع
وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا
التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب
نسبتها اما الى شيء خارج واما الى شيء من داخل فان كان ذلك الجسم
اولا ليس مما يحدد جهته ووضعه محدد من خارج محيط بقي ان يكون
بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع
المتبدل بأي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على
الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا
توافقا فى الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد
الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت
امكان تحرك محدد الجهات فان تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل
بشرطها ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة كل الجسم القابل للكون والفسا
يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان كان حصول الصورة
الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى
له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له
بحسبها فقد كان زائلا قبل لبس هذه الصورة عما هذا المكان مكانه فهو
فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل
مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم اقول يريد بيان ان كل
ما يجرى عليه الكون والفساد هو حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما فى جزئيات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر
وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية
على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا فعلى هذه
المسئلة بناء المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل
البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعى او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان
الطبيعى واما على الوجه الكلى فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المخالفة لا تقتضى
من حيث هى متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك فى قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونحوه
الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعته الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن للجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل بهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهو تنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك التكون لصوق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصوق ليس هو المكان بل الجار **اقول** الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان مجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن في المكان فاذن انتقاله واجب وتحقيق ذلك بان يقال اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مرددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها الى شيء واحد وصرفا عنه وقد بان ان الصدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لو عند الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه

بالابداع ليس مما يتكوّن عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى
ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده اقول
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احدهما كلية والاخرى جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبّر عنه بعبارة
اخص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو
ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد تقتضي الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد تقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي حكم
ميلا مستقيما عند احد حالتيه او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه
الطبيعة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد
احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه
المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهى
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجهين احدهما ان فيه ميلا
مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ
مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدارة
بهذا الطريق استدلال ثان فقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ لا على السبيل التكوين عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الى آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفنا ايضًا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخييلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضًا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه** الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
ومثل طعوم وروايح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل
الملموسات وسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهيتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالقوة المهيئة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر فهي مبدأ التغيير
والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء
آخر فهي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من
من شانها ان يفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث
في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح اليها ملة قوة الحس والحركة الد بأذا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفية فعليه وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة و البرودة فى بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تستقرى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينهما على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها وكذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق والشم عنهما والتامل فى طبايع المتروحات يحقق استنادها لجميع الى الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها فى الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة اقول قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لوازم التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل التعلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة وما من شأنه

ان يبتل ولصديد كرالبلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
فلذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الشارح الفاضل
قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهنا امور ثلثة احدها الحركة والثانى الشكل
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب فهو الذى
لا ينغمز فهناك امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب
فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ويرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن الشكل الخاص وهذا الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب التفسير فاقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتحقق ماهيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معانى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء
بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل
اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى يحسب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار
مع وجود القوام الغير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبوله
التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاضل واما اللدن وجه فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة
لشكل مع عسر التفرق والشئ بها يمتد متصلا ويجذب من شدة امتزاج الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما فظاهر ان هذه
الاربعة تنتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء سهل الانفعال

قوله ثم اذا تثبت واحسنت التأمل وجدتها قد يعرى عن جميع القوى

الانفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتحدد بالقياس الى الحار ويسخن
بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها فاذا اعتبرته ان جسما
يوجد عديم الجنس مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدته ضعيفا
الى الحرارة والبرودة مثل الذي والتحديد وكذلك الحال في الهيئات المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لا اما ان يسهل تفرقها
واتصالها وتشكلها وترك اشكالها من غير ممانعة فيكون رطبا او يصعب فيكون
يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فخارجة عن الاجسام واما سائر
ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او ينتهي الى ما تبين انتهاء الاربع والهلاجة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك **قول** الاجسام العنصرية قد يخلو
عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس
الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء
ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن يجب ان يكون الواسطة
هذه الحواس لا بد ان يكون المتوسط الذي يتوسط بها خاليا عما يدركه
هي وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط ولانها
قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني
جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والمادة اما ان يخلو
هذه الاجسام عنهما واما ان يتعرى عند الامتزاج الى هذين الجنسين فلذلك
سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام
العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات واما الكثافة
[illegible] التي لا يمكن فيها ذلك اصلا [illegible]

والجسم البالغ فی الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فی الميعان هو الهواء والبالغ فی الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الی ان هذه صور اربعة بعينها ولما كان لها بحسب كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجری بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك علی عددها وبالاعتبار الثانی يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجری مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل علی الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذی بكلام الشيخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فنقول فی تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخری انفعالية وبيان انتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة المشهورة يحكی لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار علی ما صرح به الشيخ فی الشفاء وكان المؤثر عنده فی هذا الموضع بناء الكلام علی المشاهدة والاحكام التی لا تدفع لا علی التعمق فی البحث اقتصر علی الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واختار الضدين الفعليتين فی الجسمين اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعنی النار والماء والانفعاليتين من الباقيين لظهور تميز بينهما باستنادهما كل واحد من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ فی الحرارة علی كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم جوهرها الذی لا يختلف وتنبه بقوله بطبعه الی مصدر تلك الحرارة اعنی الصورة التی ... وامر الحمرية فی صنفه تدل علی مساوات طرفيها العلوی والسفلی من النار وما سواها وسيجيء ما هيتها وكذلك فی الشفاء

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون الاخريين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب احد الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فاراد قطع الاشتباه به ولم يحتج اليه هاهنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا يكون في غاية الحرارة فرد عليهم الشيخ بان وجود القوة المقتضية والمادة القابلة لها وعدم العوائق عنها يقتضي ان تكون السخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو السيالة فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو التلطف دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليست سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة وانا اقول ان الشيخ بنى الكلام على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازع في ذلك من نازع فيه الا بقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه هاهنا واطنب القول فيه في الشفا

قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف اقول لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ ان ذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا

لانه بالقياس الى النار ليس حارا اذ كان البالغ فى الحرارة هو النار ولم يمكن
ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل
على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا تسخن وتلطف اى تخلخل وتشبهه به
بتجزيه وتصاعده فى اجزاء لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار
هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة بالتجربة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله**
والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت **اقول** وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنات
السفلية كالنار والحركة وغيرها **قوله** واذا خبت النار وفارقتها سخونتها
فتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات
يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام
نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه
نظر لانه يناقض ما قال فى بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
عن الارض المحتبسة فى السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض
كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار تكتسب حرارة فتصاعد
لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه فى الصاعقة وايده الفاضل الشارح
بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديدة تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كا
نت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة
الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات
هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيد ما حجة

اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما بيناه الى اختلاف الصور و هو كمية هذا الاختلاف فى نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة و المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة وهى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه و صعود الهواء من حيز الماء وبقى هبوط الارض من حيز الماء و صعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفى **قوله** وذلك فى الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعى يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعى قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقض جميعا فيتنقص معا ونحو فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة فى الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء اياه تحتها تحته مقلاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا فالقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك الحال فى الحركات الاخر **اقول** لما كانت الحجة الاخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات العناصر دون كلياتها كان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما تحرك اليها او بدفع مما تحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه وجعلها تحته مقلا له

لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق
الاخف فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج
عليهم بما يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء
والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه**
قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته مد الى اي حد شئت
ولا يكون لترشح لا في موضع الترشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل
للترشح فاذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب
البرد هواها فيجمد سحابا ثم يتبين اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
فترى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود **اقول** يريد اثبات الكون
والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات
الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع
في آن ويسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد و
تضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما
ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا
التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون
والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع
منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان
الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من
الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا تكوينين
يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وتشتمل كل
ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من البسيطين وهي تكون
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان
من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية فهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول اشهر
لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة من الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع
واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الامر على نوع
واحد وهو بان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث
على ظاهر الاناء اذا ثلج بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى
من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على
ما ذهب اليه من انكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات
وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عنها الحرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك لابد من احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء
او انتقاصها الذي بعد تنحيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الاناء مع سكون الاناء في الحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون ما بين
كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التي يكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة معرضة بحرارة الهواء اياها لا يتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لان الاناء يحدث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان تبقى من الاناء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كما لفظته
مد الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء
ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا
ليس كذلك فتقرر انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه
بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند
التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا صادف الاناء الملاقية اشتد تكيفه بها
فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة
على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء الذى لشدة تبرده
تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله
الهواء المطيف بها عن برودة الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام
على سطح الاناء اما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده والثانى
فهو ان يقال الندى يترشح فى داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوه احدها ان
الندى قد يوجد مع ان لا يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذى
لم يتحلل بعد والثانى انه فرض التقدير ان لا يوجد الندى الا فى موضع الرشح
لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا فى موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد
فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا فى موضع
الرشح يدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه
بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء
اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغى ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار
ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح
ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة فقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد
الثانى بالسحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق
السحاب المتولد فى قلل الجبال دفعة من صحو لهواء لا من انسياق السحاب

الى تلك المواضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه شتاء
تن ول ذلك السحاب ثلجاً بحيث يحوج الصعود شيء يبرده مرة اخرى وهو المراد
بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد حولها الى قوله
ثم يعود جليداً بالبرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح
برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس
وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيراً فهذا
بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء
للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع
التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر مع ان ذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فعند نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما كان قبله وتبرد الهواء بعد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في
غرضنا وذلك لانا لو ندعي ان السبب في ذلك اي برودة هو والانها على اي شيء
ينبغي ان يكون ولان المانع ايا ما هو عند ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول
برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله
فمما ثبت ذلك بالمشاهدة واعتبره علمنا بالجملة ان الكون والفساد
سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال ما اذا ما حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بالتفصيل في ذلك لا يقدح في علمه بامكان
وجودهما قوله وقد يخلق النار بالانتفاخات من غير نار اقول
لما فرغ الشيخ من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار
اما صيرورة الهواء نارا فهو ظاهر لان المشتعل المرتفعة تحصل في الهواء على
ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولكن لم يذكرها الشيخ
واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالانتفاخات من غير نار ويكون

ذلك بالكاء النفخ على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما
يشاهد من يزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية بتراب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبين ايصيرورة
الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق
او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد
في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملحا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام
النائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما قد يجمد مياها جارية بتراب حجارة صلدة وذلك مشاهد في
بعض المياه التي ينعقد حجرا اذا خرجت من منابعها وانما ذكر هذا
العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف
له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم ذكر نتيجة المطلوب
من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال
الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء
الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس
بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون
العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات وهم ذلك فبقاء
الكيفية التي استحال اليها العناصر معروال السبب المقتضي اياها دل على
حدوث صورة تحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان يسمى بها عندة

فبان ان الحركة المستقيمة تبين بين خفيف مطلق يحو نفسه جهة فوق كالنار وثقيل

مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات فمنها اصول الكون والفساد ومنها
انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر
يتحلل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول
طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل امكنتها
في التحدد والترتيب فبين بذلك انحصارها في اربعة وان البسائط
فيها الاربعة فقوله في هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باعتبار انها
وقوله في ما قبله اشارة الى عامة الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول
اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع
هي هذه [illegible] بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى
انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله من بين خفيف مطلق يحوي
نفسه جهة الفوق كالنار اشارة الى القسمة فان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فالاقسام اربعة بحسب القسمة واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره
الشيخ في الشفاء وغيره فهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام كلها
والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية
البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة وكذلك قوله بالطفو
فوق الاجسام كلها اي الاجسام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تانك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار
نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل
الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون
القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق
كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كانت
على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء
آخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان

قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي ينحل
اليها المركبات ويتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء
المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة
والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في
ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الحجر جزء منفصل من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المنفصل منه كما يكون
في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها

لا ينفعل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هيهنا ولا يتكون عن غيرها لان استعداد
الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها
ايضا ليس على ما يجب لان المعيد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه ثم ينخلق
منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجناسها وانواعها **اقول** يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة فذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية و
مولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شي
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وكمال ثان يعرض للنوع
بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر
من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لانواع لا يحصر بعضها فوق بعض وكذلك
يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر بحيث
لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما بينا موجد احدى الذات متساوي
النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها
مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها
لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب
احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلافاً لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فذلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة بينها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالمركبات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير فقوله ولكل

واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة

وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او

ان يختلف عليه الجمود والسيلان وماءيته محفوظة وتلك الصورة مع انها

محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها

الخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات

اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض

اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاولى

منها تنبعث كيفياته المحسوسة فاستدل على مباينتها بثلث حجج اثنتان ولمية
الحجة الاولى قوله ولما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الجمود
والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الجمود والميعان
عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم
وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة
لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيخ هو ربما تبدلت الكيفية
تدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجسم في جميع
الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها
بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من انسان آخر
وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة
لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال المتقوم بطل
المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل
بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه
ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر
في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل
فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو تأدي المحل القابل
الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن
ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال التي بها متصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا
لتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهيئات واما الذي تتبدل هوية المحل
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله
على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولامتناع وجود حالة متوسطة
بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولين
تشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيئات وهي قوله وتلك الصورة
مقومات الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كان
لها اشتق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية اقول قد ذكرنا فيما مر
ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي يكون بالطبع وذكر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركة
منبعثة عن الصور النوعية فنبه هنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها
مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى
قوله وهي واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امتزاج اقول قال الشيخ
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان
لواحد منها صورته الخاصة ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقوله هنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا امتزاج بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها
متفاعلة فيها حتى يحكى كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابها
في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عن ذلك
الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا
ومغلوبا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية
الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصورة
وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها
ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع
فى تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج وقوله بل استحالت فى كيفياتها
اشارة الى حركة الاستقصات فى الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك
فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اى المتخالفة
قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين
فى غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين استقصات
ممزوجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغى ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اى الاستحالة يكون فى حال تفاعل الصور
فى الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطا ما اى اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية التى يتوسطها اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
وانما يكون توسطا وقوله حد ما متشابه فى اجزائها وفى بعض النسخ متشابهة
فى اجزائها اى فى حد من الحدود التى لا يتناهى بين الاطراف وفى ذلك الحد يكون متشابها
فى اجزاء الاستقصات او الكيفية التى فى ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى فهذا بيان ما فى الكتاب وقال الفاضل الشارح
امر المزاج مبنى على الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا فى الحار والبارد فاقول
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التى اثبتت فى بيان الطواء وجمود الارض

دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهى لا يحصل الا بالاستحالة فيهما فههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مران الصور انما يفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثانى انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هى المادة لكن انفعالها هى استحالتها فى تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وان خلت المادة عنها لحصلت الحرارة فى المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هى ايضا بتوسط حرارتها تلك فى مادة بالماء البارد وبسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها انقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى احدثت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هى المادة المتحصلة فى الكيفية وهو فى نسبه ولعلك تقول لا استحالة فى الكيف

ولا فى الصورة ايضا ولم يبق الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد بل فشت فى اجزاء جمدية مثلا اقول فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنحط عن الاثير كما مر بل يتكون هناك وكان المنقدمين من يشكك هيهنا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية وفى الصورة فيزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شىء منها

صرفا بل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع التي عدة وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا ظاهرا وبازائهم
قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره
فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن النار
تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما ذهبوا الى ذلك لحكمهم بامتناع كون شيء
لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن تقريرا والا مذهبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

ثم ان كنت شككت في ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى
من غير مصير نار غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة
من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فيه كما في المحكوك والشيء اليابس
الصلب الذي يوالي عليه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
هو الشيء الذي يحرك من خارج ويحمى مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يخلخل قوامه بالقسر تفرقا متخلخلا كالهواء المحصور بالحاجز المنفوخ عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل
والحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا
والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا

فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال التسخين في مخضخض وفي مخلخل وسيل
يمنع الاشتعالات التي ما يسخن بالتسخين فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال

ثان وهو ان الماءين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف
او مستحكم الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في المسام
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة التفاوت بين سهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدوم مضموم
يوضع البلاغ في التسخين بسبب النشو وفي بعض النسخ بسبب الفشو اذا كان لا بد من خروج
شيء يعتد به يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القارورة شيء يسدها
وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع
دخول شيء يعتد به فيه لا بعد خروج شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القمقمة انصياحه **اقول** هذا استدلال رابع وهو
ان القمقمة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد مدة لاكثر ما فيها نارا ويسمع صيحة عظيمة هائلة يتنفر عنها
الدواب وهي من حصول التغاير بين حدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله **اقول** وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء البارده لا تتصعد بالطبع
ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرد مثله
من غير وضع على الجمد مثل تبريده **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تقدم السخونة ولا نارية
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر
على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد وهو ان بالطبع اقرب
قال الفاضل الشارح وذلك لان الصرف يقول الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة
فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك

استحالته **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن
الغضا فيها مختفية لتبقى منها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وحتى فاشية
في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الغضا من النارية
الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا
لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون
وبروز لكان اكثر الكامن مستورا وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل **اقول**
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا
منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية
الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعدها طويل انه لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كانت
فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا ولذا اعترض الفاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالفلفل يرون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التي
فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفلفل انما لا يظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ها هنا فقد وافقوا خصمهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استشفاف النار الساذجة لما وراءها انما تكون لطافة اذا علقت

شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح آخر **اقول** يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها
مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهي انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم انفعال الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعل **قال** وربما
كان انفراجه ثخنه وانتشاره اكثر من ثخن الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان الشفاف للانتشار وخلافه لاستعداد الصنوبرية تخصيصه النار **اقول**
هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل
في اصول الشعلة كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم التشفيف
والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجتمع
في راسه فاجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراج راس الشعلة وثخنه اي عظمه وانتشاره اكثر من ثخن الشفاف
الذي هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الراس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء
هذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المحكمة التي يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصاعد
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يخالف البخار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتهما

قريبة من الاشياء اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره
فرايناه الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى
بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضائة
فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء ولعل ذلك من اسباب فطفؤها
احيانا عندنا وهو كما اذا القينا الشمعة مثلا فى تنور مسجر صارت النار
مستشفافة لقوتها فان الشمعة يشتعل ثم ينطفى **قوله** ولا اشبه ان اكثر
السبب فى ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذى كما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على
احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بعاقه فى النار الضعيفة
اقول وذلك لان النار عندنا يكون فى الاكثر ضعيفة لا تطيق
اضداد ها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم يبين حال احالتها
الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع
للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان فى المركبات وبسببها فى المزاج
والجا الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه
بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب
والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول
وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيط لسائر العناصر
غير مرئية وهى لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق
اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج النوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكره النفسه الناطقة **اقول** الشيخ
قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال
فى المختصر الموسوم بعيون المسائل هذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية
لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد
عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هى الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن
لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكر نفسا ناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية نسبة ماالها الى مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض
عليها صورة او نفسا يحفظها وكل ما كان الانكسار اتم كانت النسبة
اكمل والنفس الفائضة لمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله فى النمط الخامس ان وجوب الحدث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بجعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية
فان فاعل السواد هو الذى جعله لونا وامالهم تلك الصفات له لذاته لا بجعل
فاعل فليس معناه انها ليست بجعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل
الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بجعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاجة معها الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع وابعدها
عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قول كون
جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين
الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد
لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح
التى يقربها الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهو اول شئ يتعلق النفوس به ثم ان تلك
النفوس ليحتاج بسبب محافظة تلك الارواح وكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو

تخصص تلك الارواح وبمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها وهو الكبد والى عضو يعدها لان يصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيرها فيتوجه جميع ذلك التفحص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك هو لنا كمال اول لجسم طبيعي وما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم فهو ها هنا في معنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة ومعناه ذي آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر عن افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها كالسكر والنوم وغيرهما بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه او السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا يتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغيره اما الادراك الذي يحتمل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة

والظاهرة جميعا كانه شرط ان يكون له في ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهي ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤديه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكل الاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه فظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها

تنبيه بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدركها افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر

اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك فبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالمتخيل

وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط
شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك
منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين به انه ليس مدركك عضوا من اعضائك
كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك
ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنذكره **اقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بجسم
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا من تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض
المذكور غافلا عنها لانها تغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى
وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس
ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المخيل والموهوم وهم وتنبيه
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك
فعل تثبته في الفرض المذكور وجعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر
الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك
جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل
من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل وتوهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده
له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته
التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على
فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين
يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة
ذات الفاعل ما هو فاخذ اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح
نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على
ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاته مغائرة لاعضائه وهذا
هو الذي قرره الشيخ بعينه فيما تقدم بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر
بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عددا من ذلك فهو خارج عن
هذا الكلام اقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم
ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير
مزاجه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس
حركته **اقول** يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج بما يصدر
عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور
سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تنضم موادها
وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية
الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصور التي يقتصر فعلها
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر
من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي
يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس
حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها
مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس وصورة ما لا من حيث ذاتها
المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى
وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة فى جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا فى حركته فى جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقلين فيه يقتضى السفلة بل فى نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة فى قوله يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بالسرعة والبطوء فقال وذلك فى وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدميه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا فى حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل فى نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة فى جهة تريدها النفس ومن حركة فى مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محركه ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما فى الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة بل فى جهتها فان الممانعة فى نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما فى حال

اللمس قوله وكذلك تدرك بغير جسمية وبغير من اجزاء جسمية الذى يمتنع
عن ادراك الشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به اقول وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى ضدا ولا يجوز ان يكون مبدأه
الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها فى النوع
فيمتنع المزاج عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك
بها وهى غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والحافظ بوهن
او عدم يتأدى الى الانفكاك قوله هذا استدلال لعدم المزاج نفسه
ويتأدى على وجود النفس وهو ان المزاج كما عرفت انما يحدث بين اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهى تحتاج اولا الى
جامع يجمعها قسرا حتى تمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تبقى على هيئتها
بعد ذلك المزاج والى شىء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى
المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج
المستمر لوجوده محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب
وجوده والثانى سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام
المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف
لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه
يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان
قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتأدى
الى الانفكاك عند ضعف الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
او عدمهما بالموت لان ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد
للذى قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شىء هو الجامع والحافظ للمزاج
وهو الشىء الذى صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك أقول هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض تذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ما هيته غير بينة الى الآن وانما اقتصر الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة للاسطقسات والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان امها مع الاجزاء

بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توحيد النفس فهذا ما قال هذا القائل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات جميعا موافق لما ذهب اليه الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان حكما بتعلق النفس بالام من جهة المزاج فكيف في جهة التدبير بحيث يصير الى النفس الناطقة فانما يجري امثال هذا ان يكونا على غير طبيعي يفعلان بارادة تختص به وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يحصل بمثلها الالات لما لم يكن حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي تحدثها وتسعى فعلت بذاتها فان الالة ليست من شانها ان يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يحصل بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء و يضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها من جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تتم وتستعد

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها
نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم يشتد فان الفحم
بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة
بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك القوة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المتولد لوجوده وتعينه في ذلك
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو بعينه
ما تغذيها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى ان ينهدم الحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقوى ان تشخيصهما واحد بهذا الاعتبار قوله ان الجامع
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض هنا على التقديرين اما ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى. **اشارة** الى الجوهر الذي
فيك واحد بل هو انت عند التحقيق. **قول** يريد ان يبين ان الجوهر الذي
اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بين لان
اذا اصابه وهن او عدم ادى به الى الانفكاك وذلك ظاهر ثم قال بل هو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك او بعقلك وان من ابعاضك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة

ويزول عند حلول الاجل بتبديات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال اقول انما
استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
الافعال النباتية لتتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك
بنوع من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك اقول
وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء
والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر ومن حيث يكون شهوية
لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما بما يمنعه عن الاشتغال
بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة
فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التحريكات قوى ومن حيث هي لا تفعل الا اذا
بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها وبها انبثت بالبدن قوله فاذا احسست
بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها
وبين هذه الفروع هيئة فيها حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكن
من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات [illegible] اقول هذا بيان تأثر النفس
عن البدن وهو انه قد يحصل في النفس هيئة بسبب الافعال البدنية وهي
كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا اذا كانت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا [illegible]
بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى
ذلك الفعل عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي
فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع
ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته
كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك اقول وهذا بيان كيفية تأثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية
قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه
الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة
الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك
لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
في اخلاقهم الفاضلة والرديئة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعداداً للغضب
وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير
من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلاً او يكون
مثال حقيقته مرتسمة في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي **اقول** لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ
بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم
الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشوق بمطلوب او مهروب عنه
فهي متأخرة عن الشوق ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز
خلو بعض الحيوانات كالصدف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن
ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم
وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر
من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الحق
في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته
كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد
ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان
مادياً فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعاً
ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا يحتاج
فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين ويقال
تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اضافتان احدهما الى ذی الادراک والثانیة الى الشیء المدرک ولاجل ذلک احتاج
فی تعریفه الى ایراد ذکر الشیء وهو المدرک والى ایراد ذکر ذی الادراک وهو قوله عند المدرک
ولاجل عروض هذه الاضافة کان المدرک والمدرک ایضا متضایفین والادراک ینقسم الى ادراک بآلة
والى ادراک بغیر آلة بل بذات المدرک والتنبیه على القسمین قید التعریف بقوله یشاهدها ما به
یدرک وعلى قوله یشاهدها بحث وهو ان یقال المشاهدة نوع من الادراک اخذه
فی بیان معنى الادراک فان قیل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قیل الحضور غیر کاف
فان الحاضر عند الحس الذی لا یلتفت النفس الیه لا یکون مدرکا والجواب ان الادراک
لیس هو کون الشیء حاضرا عند الحس فقط بل کونه حاضرا عند المدرک بحضوره
عند الحس لا بان یکون حاضرا من تین فان المدرک هو النفس لکن بواسطة الحس
وکلام الشیخ دال علیه واعلم ان الحضور عند الحس لیس هو الحصول فی نفس الحس
بل یجوز ان یکون ایضا الحصول فی آلة للحس یتصل بها الحس کانت تلک الآلة محلا
للحس او لم یکن والاشیاء المدرکة تنقسم الى ما لا یکون خارجا عن ذات المدرک
والى ما یکون اما فی الاول فالحقیقة المتمثلة عند المدرک هی نفس حقیقتها واما فی الثانی
فهی تکون غیر الحقیقة الموجودة فی الخارج بل هی اما صورة منتزعة من الخارج ان کان
الادراک مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرک ابتداء سواء کانت
الخارجیة مستفادة منها او لم تکن وعلى التقدیرین فادراک الحقیقة الخارجیة
هو حصول تلک الصورة الذهنیة عند المدرک واستدل على ذلک بقوله فاما
ان یکون تلک الحقیقة ای المتمثلة نفس حقیقة الشیء الخارج عن المدرک اذا
ادرک او یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له وقدم ابطال
القسم الاول على ذکر القسم الثانی فقال بعد ذکر القسم الاول فیکون حقیقة ما لا وجود له
بالفعل فی الاعیان الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة مثلا کالکرة المحیطة
باثنی عشر قاعدة مخمسات بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن اذا فرضت
فی الهندسة کما یفرض مثلا من الممتنعات لیتبین به الخلف فتکون تلک الحقیقة
مما لا یتحقق اصلا اذ لا حقیقة لها فی الخارج ولما کانت مما یدرک فعلم انها
موجودة لا فی الخارج بل عند المدرک وهو لا یباینه فبابطال القسم الاول تحقق الثانی

واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله اويكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لايحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف انتسابها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالت الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه ومن اعتراضات الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر فى الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعداً لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع
وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو معدود من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك
او في كيفية المدركة الحالة فيها اللتين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث
ذاتهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير
قادح في المساوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك
انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل انما يكون
بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخييل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
ينطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه يلزم
من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانه ما الزم فيما لا يكون موجودا اما
المحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيجب ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد
انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة تقتضى صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا يقتضى كون محلها حارا الا اذا كانت الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن
ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورتها المغائرة لها
اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلا عن ان يجعل المدرك الذى
يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد
من الادراكات الجزئية يجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل
شرح الكتاب بما ليس فى متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى
حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب
ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر
للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم
وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
لا لشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب لنا اذا اعتقدنا
موجودا ليس بجسم ولا قائم فى جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع
بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله فى الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات
فهو معنى كونه عالما به ولا تغائر بينهما الا التغائر لالفاظ المترادفة

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك فى انه
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما لغيره ام لا ويدل ذلك على ان يكون
الشئ عالما بالشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له والجواب ان ذلك انما يتحقق
اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان
معانى الحصول مختلفة واذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما
بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما سيجئ بيانه لم نتشكك فى ذلك و
منها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون علمنا بذاتنا فيكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا الى الامور
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب ان علمنا
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون
له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول
الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ فذلك
يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف
فى الحصول وفى الاضافة فان العالم بنفسه معلوم باعتبار آخر وليس بكاف
فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل فى الخيال او فى الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك او فى ملتقى
العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان ناسا والجواب ما مر وهو ان الادراك
ليس بحصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك بحصوله فى الآلة وههنا
الادراك لا يحصل فى المشترك ولا فى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة
هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين او فى
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه
مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم
التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض وتعجب

يجري ذلك ما قال بعض من المعترضين ايضاً عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج والجواب ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثاراً للاختصار فان فيما اوردنا من هذا لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده

قال الشيخ في هذا الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الانسان الموجود ايضاً لغيره وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً

اقول لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غیر محسوسة من الکیفیات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئی الموجود فی المادة لایشارکه فیها غیره والتعقل ادراک الشئ من حیث هو هو فقط لا من حیث شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غیره من الصفات المدرکة هذا النوع من الادراک فهذه ادراکات مترتبة فی التجرید الاول مشروطة بثلثة اشیاء حضور المادة واکتناف الهیئات وکون المدرک جزئیا والثانی مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولین والرابع عن الجمیع الا انها اذا قیست الی مدرک واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا یدرک ما یدرک الحس والخیال بانفراده بل یدرک ما یدرکه بمشارکة الخیال وبذلک یتخصص مدرکه ویصیر جزئیا ولذلک لم یعتبره الشیخ فی هذا الکتاب واعتبره فی سائر کتبه بالوجه الاول وکل طبیعة کالانسانیة اذا اخذت من حیث هی هی صلحت لان یقع علی کثیرین ولان لا یقع الا علی واحد وانما تختلف فی ذلک بالمضاف معانی غیرها الیها الاختلاف هی باختلاف تلک المعانی ولا یلزمها شئ من تلک المعانی من حیث ماهیتها فالمعنی الذی یضاف الیها ویجعلها جزئیا شخصیا هو المادة وکلا ان زیدا لا یباین عمروا بالانسانیة ولا بما یقتضیه الانسانیة نفسها وانما یباینه بتشخصه المادی فیما یستلزمه المادة من الاحوال المذکورة کالاین والکیف وغیرهما ثانیا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخیالیة منتزعة نزعا اکثر لکنه غیر تام والعقلیة منتزعة نزعا تاما وعبارة الکتاب ظاهرة وانما استمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس وافاضل الشارح فسر الغواشی الغریبة عن الماهیة بجمیع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهیة اقول ولوازم المهیة کالزوجیة للاثنین لا یکون غریبة عن المهیة وایضا لا یکون بحیث یمکن ان یزول وایضا لا یکون مثل هذه الغواشی عند ما یکون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما یکون متعقلا ایضا وقد اورد فی هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلیة من حیث حلولها فی نفس جزئیة حلول العرض فی الموضوع یکون جزئیة

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضًا تلك الصورة
في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءًا من مهية الاشخاص الموجودة في
الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها
مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه
كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليًا
اعني لاجل فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل
صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية
التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي
متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي هما معًا لان الموجود
منهما في احدهما آخر لا يكون نفسها بل جزءًا منها فهي انما يكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة وان لا تكون
لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من
تلك الاشخاص يسبق الى ان يدركه زيد يحصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى
اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك
مأخوذة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكتنفة باللواحق
الذهنية الشخصية فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به
شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر
هذا الفاضل انها المراد هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتوهم المتأخرون فيها شيئًا
لم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض تحقيقه هذا بما قاله في موضع آخر

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد فى الخارج **قوله** واما ما هو
فى ذاته برى عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التى لا يلزم مهيته
عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله
ما من شانه ان يعقله بل لعله فى جانب ما من شانه ان يعقله **اقول** الشئ الذى لا يتعلق
بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته
وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشى الغريبة فذلك الشئ لا يمكن
ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه فى نفسه معقول
غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل
تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير فى قوله بل لعله يعود
الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون
ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله فى جانب ما من شانه
ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى
ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى
من القسم الذى ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعنى ما من شانه ان يكون عاقلا و
انما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتى بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد
ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير
او معقولا كالهيولى وسواء كان مقوما بالحال كالهيولى او مقوما
له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهية معقولة لا ينافى تعقلها الحال
فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست
هى بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية
المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
فى محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقل لذاته وكل ما تقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الصورى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل واحد مما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا افرادا اوضاع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك فح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة فح يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه **اشارة** لعلك تتوق الان الى ان تشرح لك من امر القوى الدراكة في باطن ادنى شرح وان نقدم لك شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاستمع **اقول** لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهر الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورا واما لما لم يمكن هو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصورة ويسمى حسا مشتركا لانها تتأدى خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة
المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة
مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينها بالحفظ وتسمى
حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها
اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ لشرح
الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقى بالمتعلمين
عما هو ظاهر عند الحس الى ما هو قريب الى العقل **قوله** انك قد تبصر
القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة تدور خطا مستديرا
على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم
فيه صورة المقابل والمقابل النازل والدائر نقطة لا خط فقد بقي
اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر
فعندك قوة قبل البصر اليها تؤدى المبصرات كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات
فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها
وبها تحكم الحاكم بان هذا اللون غير هذا الطعم وان
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بين الامرين يحتاج الى ان يحضره
المقضي عليهما جميعا فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك و
الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا ففي قوله انك قد تبصر القطر النازل
الى قوله اليها تؤدى المبصرات كالمشاهدة وتحريره ان الموجود في الخارج نقطة
والمرئي خط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان محاذ
بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل
في آن يحيط به زمان لا يحصل لهما فيهما لحصول الخط فلو لم يكن
شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا حتى يتصل فيه
الارتسامات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لمكان الاتصال فيظن خطا
فاذن ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلات
ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس بديهيا والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء تشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها فيه بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجود المشاهدة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل غير الحافظ بحجة وهي
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون منتسبا عليهما واما النفس فانما تتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدور عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصورة والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها معانيها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بشيء واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين يحكم

على البعض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا ثم ان النفس لا يقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال هو القلب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والآخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء وهو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عنقك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور قوله هذا بيان اثبات الوهم والحافظ اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم يتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى الحيوانات

العجم دليل على مغائرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالمیت وما يخالف عقله فهو غير
عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغائرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب
ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب
بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى يدركه الشاة من صاحبها فى وقت
ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله قوله ولكل
قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هى المسماة
بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما
فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب
فى البطن المقدم لاسيما فى جانب الاخير قوله ذكر علماء التشريح ان الحامل
لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ تدفان قليلا عن
الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول
من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
متلاقيتان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة
من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان
والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان
مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو
الدماغ والنخاع الذى مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك
قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هى الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس
لاسيما فى مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرأس
عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الآن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتأدى الادراكات الحسية من الحواس
بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المنصب في البطن
المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان بين الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره
والتأدية ههنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المنصب الى كل محسوس
وبواسطة الروح الذي هو مبدأ اشتراك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسري فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من
موضوعاتها وادراك النفس ليس متأخرا عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع
فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع بعدها
للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر **قوله** والثالثة الواهمة والتها الدماغ كله
لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط **اقول** قال الشيخ في الشفاء في صفة
القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم
العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية **قوله** فكون الدماغ كله آلتها هو لكونه
مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف
الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على
ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها
من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة
وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكأنها قوة ما للوهم
وبتوسطها الوهم للعقل **اقول** معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك
التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة
ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها

ادراك معًا انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قول المفاضل القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك او متصرف معًا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب التين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا الشيخ ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فينبغي في ان هذه القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات المعاني والتصور لها مستثبتة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشئ لشئ ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان التخيل

فی الشفاء فی آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فی النفس فی
یشبه ان یكون القوة الوهمية هی بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
وهی بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل فی الصور والمعانی ومتذكرة بما يئته الیه
عملها واما الحافظة فهی قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه
فی امر هذه القوی اقول وقد قال الشيخ ايضاً قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هی كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث
يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتی
المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن
صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد
يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً وهذا شئ لا يمكن ان
يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هی بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة
التی هی الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك فی انها هی الخازنة التی موضعها
مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هی الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك
ان المبدأ الذی ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما
ان مبدأ الجميع فی الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيساً حاكماً على
القوی الحيوانية قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هی
الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه اقول هذا استدلال
متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوی والطبيب لا يميز
بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه المتميزات
الحكيم والقوی عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن
الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الآت لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة فى هذه الاعضاء او لشئ آخر لانه بحث آخر **قوله** ثم اعتبر او جب فى حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاقيض الجسمانى وتأخر الاقيض للروحانى ويتقعد المتصرف فيهما حاكما واسترجاعا للمثل المنتحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من العناية فانه اتقدم معرفة منافع الاعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفى نسبة الاشباح الخيالية الى الاجرام دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع مع انه خطابى غير مستمر لان السمع واللمس فى مؤخر الرأس والذوق فى وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل فى مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ ما ذكر قبل هذا ان الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن فى قول هذا الفاضل ان السمع فى مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن فى الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر فى الفصل

الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس في الاعصاب الدماغية بهذه
العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه
حكاية كلامه وانما كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوق
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه
بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مدركة
لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل
فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة
في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على
سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى
وكمالات **اقول** يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على
سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات
لكونها مبادي افعال مختلفة وكان على سبيل التنويع وهذه غير
متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة وانما تختلف
بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها
اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه
القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل
من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل
به الى الجزئي **اقول** قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لنفس فانها مكملة اياه تأثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والتنبيه بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لا يتأدى الا بادراك ما ينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضىء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فضعفها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي
ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية يحسب الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس
يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها
على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب
الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات
كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد
فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك
جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك
سهو منه لشهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشاء هذا السهو هو وجود
الواو والمدكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو بيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى وهي زائدة لحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال
الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا
على قوله فتهيأ للاكتساب التهيأ لا لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط
بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت اشارة الى المرتبة
في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهي قوله عز وجل

اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ
فِي الزُّجَاجَةِ الزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ
لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰى نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ
لِنُورِهٖ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ الاية مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل فى الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه ففسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة
للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها
مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس
لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة
القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة نور آخر والمصباح
بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح
تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم فى الحصول على
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذى يخدمه ما تقدمه
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهى الآن
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهى حركة ما
للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط و
ما يجرى مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضا للمخزون
فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس
فهو ان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او فى حكمه **اقول**
لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات
ايضا لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغائران بالاعتبار
كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين
في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصورة العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحد و
الوسطى وغيرها فربما انتسب وربما تأدت وينطوا فاتأدت بحركة اخرى
من الحد والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب
بالحد والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحد والوسطى كذلك
من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل
معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات لا امكا
الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة
وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم
ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور
بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط لتمثيل
مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي ان تعرف
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم
ان للحدس وجودا وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من لا يعرف
عليه الفكر بواحدة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى الغني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوءها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولذلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني مشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **اقول** يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل

بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ
للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والآخر حافظا لكون
الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سيأتي فاذن يجب
ان يكون شيء غيرهما بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة
حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع
ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم
بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل
الفعال **قوله** فانت تعلم ان شعورا بقوة بما تدركه هو ارتسام صورته
فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت
حاصلة في القوة لم تنتبه عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول
الادراك بالفعل **وقوله** ارايت القوة ان اعرضت عنها ثم عادت والتفتت اليها
هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان العود الى الادراك يقتضي تجدد امتثال الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة
زوالا ما نتيجة لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان
فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير
تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مثلا في عضو وفي قوة عضو والذهول
عنها لقوة في عضو آخر لاختلال احيانا وقوى احيانا اخرى **اقول** اشارة

الى ما قررناه من امر القوة الجسمانية **وقوله** ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين واعني بها الذهول
عنه ثم استفادة لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين لك غير جسماني ولا
منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم **اقول** اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة **وقوله** فبقي ان ههنا شيئا خارجا
عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات **اقول** نتيجة ذلك اثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما
قال عن جوهرنا واحترز عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل **اقول** اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان ترتسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة
لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك
الكلي **قوله** واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس
قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس **اقول**
اشارة الى حالة الذهول وتسميته بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه
شيء بالنفس المستفيضة عن الغير **قوله** وهذا انما يكون ايضا
اذا اكتسب ملكة الاتصال **اقول** اشارة الى السبب الذي يختلف
حالنا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان
لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة بها تتمكن من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات افاضل الشارحين مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلة هى النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علته ايضا كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة المذكورة وانما سمى الاستعداد بها وبمشية النفس التى يجب حصول الصورة معها **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل

لا بين الحدس والقوة القدسية اشارة تذكرة لتصرفات النفس
فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة
باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول
مجرداتها عن الجواهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد
هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى اقول لما ابتدأ ذكر حصول الاتصال المنفصل
فى الفصل الماضى على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله فى
هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكذر تصرفت النفس فى الخيالات الحسية
كخيال زيد وعمرو فى المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيهما
بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة
المتصرفة فيها بذاتها فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى
الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكر فى
الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور نحوا عن العقل الفعال
المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسنا الجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من
الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات
الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا مخافة الاطناب اشارة

ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا
ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر
عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد
هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر
المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور
واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين
اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها
كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
فبين هناك بقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها
جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن مع تشارك النمطين
في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينبغي في موضعه ولم يكن
كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
الشارح اختلاف اصلا اشارة انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب فيها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اقول اشارة الى تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
كاشياء كثيرة تحل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين القسمين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير
اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم
الى عرضين متباينين في المحل واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء

المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضاً قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو
المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
والى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال
من حيث ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضافات مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي فيه
يحل شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد والحركة او المقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء
المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم
من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة وانما يقع عليهما
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة
والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو
واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل الذي
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له
اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحداً بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في
المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في
ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول
من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما
ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد
يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم
فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية ومحل المعقول الواحد
هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل
ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه
لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام
كانقسام النفس الى جنسها وفصلها ثم اعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل
يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل
ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو
شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع
غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى
جزئياته ولذلك اردف هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان قد يجوز

ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاستمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
متشابهين وجب ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون
كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا فى كون ذلك المعقول
معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط
او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا
كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق المهية بزيادة فى المقدار او القدر كشكل ما او عدد ما والقسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هف الثانى ان
المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله فانه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع
الاخرى فى استتمام التصور العقلى واشار الى القسم الاول بقوله فهما متباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل
بشرطين وهما جزآه منقسما هذا اشارة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا اقول واما القسم الثانى وهو ان
لا يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
من القسمين بانفراده مع ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة او كمقارنة
ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة المعقولة انما تكون مجردة
عما يقتضيه غيره وانها هي هي واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا
والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما البين مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد قولها
اقول والى التخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هي الصورة المفروضة اقول وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه
ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة
كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف
احد القسمين الى الاجزاء او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
لا يعرض الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي
الصورة المفروضة اشارة الى التخلف قوله واما الصورة الجسمية
والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباينة الوضع مقارنة
لهيئات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول
الانقسام اقول لما فرغ من امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم
وما يشبهه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليتم الفرق
بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا وتخيلناه فلا بد من
ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة

مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة اوجهة لمحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيآت غريبة مادية يقارنها وتلك الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شيء مادى والرسم هو الاثر اللاحق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرسم هو المختم اعنى احداث النقش الذى يحصل من الطابع في الشيء الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به الطابع نقشا وهو بالخيال اولى لان صورها منطبقة في الخيال من الطابع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ بلا ملاحظة النفس للصورة الحسية والخيالية تصريح بادراك للنفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر المرسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وضع وانما اختار هاهنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه الظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات بان الصور غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع اليه فقوله حسب ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الجسمية والخيالية

جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه**
اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة
المعنى الجنسي الواحد اني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية المصنفة
فاسمع **اقول** الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلي الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون
اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا
فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية كقسمة
الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن
مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية كالانسان بالسواد والبياض الى السوادي والبياضي
وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد
بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه
لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه
يكون اللحاق كل بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية
وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لو كان
المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه
لكان غير الوجه الذي يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا
فيه **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها
بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان

بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الحى كالحيوان لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ثم لو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استدل انه على تجريد محله ينقسم بمختلفات نوعية كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى يشك به فى مذا من قوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذى لا ينقسم بجنسه الثانى اولى بان يجعله البسيط الذى استدل انه بئلا يعرض شك من وجه اخر به اشارة

انك تعلم ان كل شىء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته

اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شىء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشىء وذلك لان تعقله لذلك الشىء هو حصول ذلك الشىء له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشىء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شىء لشىء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شىء بالقوة على ما سيأتى فهى انما يعقل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

ستناولا للنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات التي تقتضي
على ذاتها بعدم من غير ضرورة ولذلك لم يعبّر به الشيخ عن المقصود ومن
هذا الموضع وعبّر بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل
على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل
على التوجه هو التعقل لا المتعقل ويكون للتعقل بحيث ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشيء العقل منه لذاته لوجهه ان العلم بالتصديق
علم بتصور الموضوع السبت اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل
هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل
ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل
شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشيء
وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **قول** يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا
ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل **قوله** فان كان مما تقدم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن
المعنى المعقول **اقول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى
ان كان معقولا قائما بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول
وسبب الاحتياج الى الشرط ما سيذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله اللهم

الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شيء
آخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن
كون الشيء معقولا فاذاته انما يصير معقولا بتجريده منها فكل شيء يكون في الوجود
ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج
عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء اي منيته اي ابتليته وقوله او شيء آخر
ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت
قائمة لعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **فقوله**
فان كانت حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكانت
تلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته **اقول** اي
ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة
بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان
فان معنى التعقل هو حصول الصورة العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة
وهو يتضمن تعقله لذاته وتقرير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان
عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته
بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول
بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون عاقلا لامكان العام وبرهانه ان كل مجرد
ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية
ان كل من تعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من
امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن
غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف
على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف
صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده

المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فی العقل او فی الخارج يلزمه صحة
مقارنته الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل
غيره واقول انه ان اراد ان يجعل المذكورين فی هذا الفصل حكما
واحدا فيجعل الحجة استثنائية ويجعل الاول بيان الشرطية والثانی بيان
الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان
يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس
ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة البارى تعالى
وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ فی هذا الفصل
بل هو مذكور فی الفصل الذی ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض فيه ههنا غير
مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا
لا يقتضى تعقلها فی نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل شيئا تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشیء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل
موجود يمتنع ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجری
مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يعری عن تصديق
ما والحكم بشیء على شیء يقتضى مقارنتهما فی الذهن فاذن لا شیء يصح ان يعقل
وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد
فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقلية لكل ما يفرض
مجردا ويكفی فيه صحة مقارنته لمعقول ما واحد واما اثبات صحة تعقل
كل الاشياء لكل مجرد فشیء لم يدعه الشيخ ههنا وليس فی تقرير كلامه
اليه حاجة ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون فی الخارج
ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون فی النفس قوله لو توقف

صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان
المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة احد الحالين
للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم لسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس
وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف
صحة مقارنة المجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزمه
منه محال ويتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن
لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لا يتحقق
تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشترك وهى كافية
فى تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا نسلم
من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحة عليها فى الخارج فان
الانسان الذهنى مجرد عن الموضوع بخلاف الخارجى والخارجى محسوس بخلاف
الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو
ماهية الانسان غير اعتبار حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة
للانسان وهى محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان
باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وهنا لم يحكم بصحة مقارنة
المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية
ثم قال ولئن سلمنا الصحة فى الخارج فلم لا يجوز ان يكون فى الخارج مانع
من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل الا
الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عنه ما يورد الشـ

في فصل مفرد **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا يثبت اليها انها تعقل
اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه
بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل
اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم
في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع
زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المذكور
في الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة
لما يحل بها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم
بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالاخر
من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها
في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب
ما فرضناه اذا قارنه معقول كان له بالامكان حصول تصوره **اقول**
والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة
معها في شيء اخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد
لقبول الاخر اولى من الاخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر
لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر
فلا واحد منهما حاصل للاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن
لا واحد منهما بعاقل للاخر بل قبل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان
فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة
من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك
الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء
العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه

معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يصور به وتعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع الاشياء المتماثلة ولانها صور الاشياء مختلفة بالمهيات فاذن هي مختلفة وح يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الانرى ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضي اختلافهما بالمهية ما عكس من الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتها والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما بالنسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يباين لا مع الاخر بحسب مهية وبحسب معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها والحال معها غير مقارنتها المحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك للجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على الشيئين

لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند كونها
مدركة لما يحل معها فى محلها واعترض ايضاً على قوله كان له بالامكان ان يعقله
منتصوراً بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى غير مجرد بل معنى الغواشى الغريبة ثم انه
يصير مجرداً بحسب عادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضاً داخلة فيه ولا يلزم
من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى للمقارنة

وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب
ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصية التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه
فى قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل
لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها
على صحة مقارنته اياها عند كونه قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين
احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثانى ان يقال لها
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص جواز
المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
فى العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
اللاحق من حيث شخصية التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة
فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجى وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد ينضاف اليها
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى يلحقها اعتبار كونها
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما تميز بين الاعتبارين اوردهما جميعاً **فقوله** فيكون جوابك
تقريباً الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
غير منفك عنها حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط و القسم الثانى ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضى كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثانى وهو ان يكون
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها
لحصول لما آ[illegible] الا ان يكون الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعدادات للمعقولات الثانية فى الذى يحصل بعد حصول
المعقولات الاول واما القسم الثانى فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل
وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب
المهية كما كان فى القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون
مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها
الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان
فقد سقط الشك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت فى العقل او فى الخارج **وقوله**
وان كان انما مكتسبه عند الارتسام فى العقل **اقول** اشارة الى القسم
المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة محققة
لحالين فى محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضاً مقارنة للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء فى قوله فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء فى قوله فيكون للجواب الشرط المذكور فى قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيان الفساد القسم الثانى من القسمين الاولين فتحير لذلك فى تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر قوله اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك الشئ وحدث اقول اشارة الى القسم الثانى من الثلثة وبيان فساده وكان فى قوله وقد كان تامة يعنى حصل قوله وهذا كله محال تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقى من الثلثة فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسى استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع لطول الكلام فيه فكيف فى المعنى المحقق المدعى اقول هو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسى كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعد المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسى من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التى يقارنه مقارنة

مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً حظ وحاجة الى الفصل
فلوجود مانع كالنطق سبقه فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعاً آخر واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا لعدم كونه على طبيعة الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته
الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة
اعراض يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي يكون الانواع باقتضاء
الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من
الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت
ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم
بالذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته
هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة وكل ما من شانه ان
يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **اقول**
قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه
لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له
ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير
ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يجب
ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة

بالذات التي هي اهم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان تكون
له ما من شأنه ان يتوقف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
مستجمعة لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تم الكلام في ادراك النفس
ويبقى الكلام في تحريكها **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس **تنبيه** لعلك
الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن
وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادئ
تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفس انما يفيض
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه لكنه
كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب قبلها ونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن
لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداده
لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات
قوة تجد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل وتضمه
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها اذ لما كانت
الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الحافظة لها
ان تحفظها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مقتضية
للبقاء النوعي حيث لما تقدر بقاؤها بالشخص لا جرم [illegible] اما في الموجودات
اجتماع اجزائه المعتدلة عن الاعتدال ولسعة عرض من اجزائه تحصل بسببه
التوالد واما فيما تسند بذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه تحصل بسببه
التوالد وجعلت لنفس الاعراضات قوة تحصل من المادة التي تحصلها الغاذية
ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المحصلة للتوالد بكمالها

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل فهي قوة من شخص جعلت النفس المدبرة
لها ذات قوة يضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً الى المادة الاولى
فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ
بها الشخص اذا كان كاملاً ويكمله معه ذلك اذا كان ناقصاً ويستبقي النوع بتوليد
مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات مادة الغذاء **قوله** لتحيل الى
المشابه بسبيل البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية **قوله** وليكون مع ذلك
زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار ليتم
بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية **قوله** وليختزل من ذلك فضلة ليعد مادة ومبدأ
لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة **قوله** وهذه ثلثة افعال لثلثة قوى **اقول**
اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى اوليها الغاذية ويخدمها
الجاذبة للغذاء والماسكة للجذب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة
للثقل اشارة الى تقديمها الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى
تقدمها الاربع جميعاً الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله**
والثانية القوة المنمية الى كمال النشو **اقول** لما كان الانماء والتوليد
معاً محتاجين الى حضور المادة المعد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضاً للفناء جعل الانماء متقدماً على التوليد بحسب التقدم والغاذية تخدم
هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**
النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف
مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقتضيها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو مخصوص
بجميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقه احياناً والذبول يقابل النمو والهزال
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث لعد

فعل القوتين مستخدمة لهما اقول هذه القوى تنقسم الى نوعين معاذة ومعينة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة
كالاعضاء وهي التي تسمى مصورة اولى بالقياس الى التي تفعل بعد آخرة الغاذية
والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا اقول
الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
الاجزاء الرطبة فيها فيحمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة
وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم تعجز
الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى
المولدة ملاوة فتقف ايضا اقول عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس التوليد
فتقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم
وكسرها وضمها اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل بحيث
لم يفضل شئ تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب لاختلاط المفرط فصارت
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عاملة الى ان
تعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لما يتحلل الاجزاء
وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية اقول يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك
ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي
بتوسطهما في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة و
تنبعث الى شوق فهو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ الذى
او الذى هو المدرك مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع

وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته الشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى مبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج الاعضاء وارسالها ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله وليها مبدأ عازم مجمع اشارة الى اجماع المذكور مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع فيطيع ذلك ما نبت فى العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك الامر اقول اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما يطيع الاجماع وذلك الامر اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية امرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق قوله اشارة الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات بانبعاث من الطبيعة والا لكان لحركة واحدة بميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته ومنفصلا بالطبع من موضعه وهو تارك له هاربا عنه بالطبع و من المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لغرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة
وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواجدها اما ان يفعل كذلك لنفسه
او لغرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها وهاربة
عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتمل
ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طبعا لا عن تأثير خارج
عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة
الحسية والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثيرين
غير محصورة فهو عقلي سواء كان معتبر الواحد شخصي كقولنا ولد آدم او غير
معتبر كقولنا الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الملكية وتشتمل
على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد لا هذه اللقية مثلا
ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء
الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية
او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبر الواحد
شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضر في كونه عقليا
تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين
ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدة كثيرة من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد
بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية
كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في الفصل الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يتعرض لسائر الافلاك
فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار
انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها فيكون المقتضي لذات المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لاينا قض لما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة
الى الاول هو تادیتها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها الا تقرر هذا فنقول
قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس
ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها

الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي
فتلك ارادة عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لاحصوله ولما كانت
اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نمط الثاني
فليس لا ولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون
حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس
بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتوجه اليه بالحركة والتعيين لاينافي الكلية
لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فاذن التعيين
المفروض لايجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يخرجه كلية كما مر
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن الارادة
التي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر **اقول** الظاهر من
مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته
وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها
ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذا ارادة عقلية ويصدر
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسألة
في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما النفس السماوية فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث
تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر
واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح لضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها
كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا
ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن
به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التي هي ذات ارادة عقلية
هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة
ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان
الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذات نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب
القوم هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء
انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكن هو بعينه

مقامه فليس في ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده **اقول** هذا ازالة شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك كالذي يتناول اي
غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل
على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء
والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد
غذاء آخر غيره بالتفحص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى
الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في
قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان
متجددا دائما نحو ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخصية والجزئية
في التخيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستشهاد
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع
الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع تشخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** وبمثل هذا يتخصص
الارادة لشيء جزئي حتى يكون الارادة الكلية تقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص ما
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي
الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكرنا
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا

جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما
قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية بما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول **اقول** هذا استشهاد بكيفية
صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور مبدأ كليا
مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناها
من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادا لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك
الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة
فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص
المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي

تخصيصه الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله تحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة فى الموضع الفلانى فى الوقت الفلانى يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية فى موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام فى الاول فتتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريد حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريد لا تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول فيصير كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط فايتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لا يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع
والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستغنت الكلية بذلك عن
العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواء شيء خاص للتخصص قابلة
والجواب ما مر وهو ان الحركة القارة بافرادها يستحيل ان تقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يوجد منه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل
فلا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم
على اصولهم لانهم يقولون ان غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل
والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي
لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالعلائق المادية على نحو التوهم والتخيل
وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة فيه كما قد مر سابقا وباقي اعتراضاته تنحل
بما مر من حل وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته
الارادية فنحن عند بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب
اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملة
او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه
عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة او في الشيء المعتاد كالتنفس
والشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انبعث
للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا
يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب

ان يمكن وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين اقول قد ذكر هنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي ثم ان حصول الوضع ايضا ليس مرادا لذاته مرادا
بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه
الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس ولنا عليها فمكان
النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه
هناك وانما قد ذكر الوضع الكلي هنا ايضا بالعرض ذلك لانه
احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب
عليك في هذا الموضع ان تعلم ان التحريك الارادي لا يحرك الا لطلب شيء
اي مجرد او ما هو محبوبه مشعور به على الاجمال ثم بين الحركة الصادرة
عن النفس والصادرة عن الطبيعة ثم بين ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
العقلية على ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشيء المطلوب
المطلوب قد تقرر على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا
وقد يكون تخيليا فحركات ارادية شوقية الغايات كحركة
العابث والساهي والنائم فان متحركها وجوب استناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها تكون باعثا لها وبين غايات كل واحد
منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لم يفعلوا
افعالهم لغايات تخيلية فالوجب ان يذكروا بان تخيل الغاية والشعور بها
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على عدم شيء
منها لا بعينه وعلى عدم جميعها
فان كان لا يدل على عدم
التذكر على عدم التخيل
نفي جميع سائر الكتاب
فتأخر وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك الشعور لا غير والله اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود هنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على
الوجود الذى لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء
مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهيتها بل انما يكون
عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله

تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم
او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل
نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب
تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف
بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو من ان يكون بحيث يناله
الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله وضع واين ومقدار معين
وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص
لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك فلم يكن ملائما لما ليس بتلك
الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث
هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى لا يختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال فى كل كلى **اقول** يريد
التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما فى حكمه وهم
المشبهة ومن يجرى مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا بحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس
قضية وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها
والجوهر ها هنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شئ يناله
الحس بافعاله لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اولیست ماهو فیه کاحوال الجسم فلاحظ له من الوجود ایضا لما سبق وذلک
لان المحسوس هو ماله مکان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسمانی وهم ینکرون وجود
ما لا یکون جسمًا او جسمانیًا والشیخ نبه علی فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لا من حیث هی عامة او خاصة بل من حیث هی مجردة عن الغواشی الغریبة
من الاین والوضع والکم والکیف مثلا کالانسان من حیث هو انسان الذی
هو جزء من زید او من هذا الانسان بل من کل انسان محسوس وهو الانسان المحمول
علی الاشخاص فانه من حیث هو هکذا موجود فی الخارج والا فلا یکون هذه الاشخاص
اناسًا ثم انه ان کان محسوسًا وجب ان یکون الاحساس به مع لواحق کاین
ما ووضع ما متعین ثم یمتنع ان یکون مقولا علی الانسان لا یکون فی ذلک
الاین وعلی ذلک الوضع فلا یکون المشترک فیه مشترکًا فیه هف فان لم یکن
محسوسا فهنا موجود غیر محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حیث
هو واحد الحقیقة غیر الانسان الواحد فان معنی الاول هو الانسان من حیث هو طبیعة
واحدة لا من حیث هو حیوان او ناطق او غیر ذلک ومعنی الثانی هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترک فیه والثانی غیر مشترک فیه وکذلک فسر الشیخ قوله من حیث
هو واحد الحقیقة بقوله بل من حیث حقیقته الاصلیة التی لا یختلف فیها وباقی
الفاظ الکتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضین علی هذا البیان بان الانسان المشترک
موجود فی العقل لا فی الخارج والمطلوب اثبات موجود فی الخارج غیر محسوس
ویحل الاعتراض بالفرق بین طبیعة الانسان التی یعرض له الاشتراک وعدمه
وبین الانسان المأخوذ مع الاشتراک فان الاول یوجد فی الخارج والعقل والثانی
یوجد فی العقل فقط علی ما مرت الاشارة الیها وهم وتنبیه ولعل قائلا منهم یقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حیث له اعضاء من ید وعین وحاجب وغیر
ذلک ومن حیث هو کذلک فهو محسوس فنبهه ونقول ان الحال فی کل عضو کلی
مما ذکرته او ترکبه کالحال فی الانسان نفسه هذا الوهم ان توهم انکم قد اشترطتم
فی الانسان المعقول تجریده من الوضع والکم والانسان لا یعقل الا وله اعضاء ذوا
اقدار متناهیة الاوضاع علی ما یتخیل عنه ویجیب ان الشیخ لم یشتغل بایضاح الحال

فى معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون عقروشيا عن المقصود بل نبه
على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء فى كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال فى الانسان نفسه **تنبيه** انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان
العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ
من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم
وهى من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات
عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا
ليس بمحسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس
بمحسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات
علائق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس
الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس
والمحسوسات وعلايقها هذه فاذن ثبت وجودها اشياء خارجة عن هذه الامور
بالذات فهى اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تنبيه**
كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير
مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل فى
صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك
على معان منها الوجود فى الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول
او العقد الذى يدل على حال الشئ الخارجى اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته
الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده
من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود فى الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها
حق اى حقيقته المجردة من العوارض الغريبة المشخصة التى هو بها غير قابل

للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل
وهي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو التصريح
بالمقصود مما سبق ولذلك ساوق تنبيها والفاضل الشارح ظن انه المحوت
المبدأ الاول بيانا لحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
فتعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل
حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهية وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك في المثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى
ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها وتلك
هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية اقول
يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم
الى ما يكون الشيء به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشيء به بالفعل وهو
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او مباينتها والاول
هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة
للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة و
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما عن النوع
مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا تبين
ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية
والصورية اشارة الى العلل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس محل الخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

او فصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له
في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود لما
اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
او قطعه في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله
او الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول

تنبيه اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك انه هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده
في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهية كالجنس والفصل
وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة
الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة
او لجميعها في الوجود وهي علة للجميع منهما **اقول** لما ذكر العلل
وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث من علل الوجود
اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية
تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له
مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الى علة يوجد هو والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة موجدة فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية
والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث

بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموجدة
في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معًا مثال الاول
النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة
الجسم ومادته معًا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة و
الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
علة الجمع بينهما قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها
لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول مهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معًا وفي القسم الثاني يوجد
متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة
لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
لا يكون علة لما كان معلولا للفاعل بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها
المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل
والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهية الغاية يكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان
خاصًا بالقسم الثاني ثم اعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية
غايات والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون
علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات مطلوب

ان الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيئاً كائناً ما مثلاً لا يحرك الجسم الى حصول ذلك
الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امراً ثابتاً دل على وجود ذلك الشيء لها
بالقوة وشعورها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل موجود في الوجود **اقول**
العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود
علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان
لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجوداً بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم
يقترن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان
فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والممكن
لذاته وهو ظاهر. قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم
هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى
اشارة ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور
شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن
لا يوجد الا لعلة تتاثره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج بذاته في ان يكون موجوداً
الى غيره او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشيئين متساويين من
غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته
الى فساد القسم الثاني وتعليله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وتبقى له فان صار احدهما اولى فلحصول شيء اوغيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب او ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ثم يمكن ان يقرر تقسيما والشيخ قرر على الوجه الاول فى ذلك الفصل وعلى الثانى فى الفصل الذى يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه الجملة ان الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استثناء الشيء الى ما قبله بالزمان مح لانه استثناء الى معدوم فالواجب ان يق ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا فى زمانين يكون فى احدهما معلولا لما تقدم عليه وفى الثانى علة لما تأخر عنه لكان اسناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى فالاعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظى لا ينبغى ان يلتفت فى الابحاث
المعنوية امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضى
علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد بيان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه لا يبسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج عنها **قوله** وذلك لانها اما ان لا يقتضى
علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما يجب باحادها **اقول** هذا
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر
وهو ان يقتضى علة تنقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل
الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله واما ان يقتضى علة هى الاحاد باسرها
فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل
بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل
الاحاد اما ان يراد به الجملة او اراد به كل واحد والاول بط لان نفس الشئ لا يكون
علة لها والثانى بط لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد
ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع
احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة
من آحادها والثانى ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل او استعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب
الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ مع شئ فقط وفى الثانى هو صورة شئ مع شئ
وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان يقتضى علة
هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول** هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

علة فالبعض الذي هو علة فذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضي علة
خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي تعالى شانه **اقول** معناه ظ وفساد الاقسام المذكورة
دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة
اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن
علة للجملة على الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة من معلولات بفرض فهي محتاجة الى علة
خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول لانه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد
ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراده ذلك
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان
المعلولات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للآحاد
افرادها كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة
مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة
عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات
التي هي الانتاج للمطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه
المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل
اشياء يختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من
لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه تمهيد مقدمة يحتاج اليها
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول
او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد
الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم
معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب

اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز
التكثر كان المركب منها شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه منحصرا في شخصه
ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
العروض فلانه ايضا اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضا لما به الاختلاف وجوازه ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا
الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس وجوازه ايضا ليس بمنكر
وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك
الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخصية
وما في الكتاب غني عن التطبيق **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفات وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست
هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا
لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سببا لصفة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي
الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه
مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد
بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها
والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود
لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم
ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى الله عن ذلك فانه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكانت
قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا
عارض لماهيته مغاير لها تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب
عارضا لماهيته لزمه ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع
الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع
ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر
كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة
والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود يقع بجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهيتها او جزء ماهيتها لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها
بل انما يكون عارضا غير ما لازما او مفارقا فامثال ذلك كالبياض المقول على
بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو
امر لازم لها خارج وذلك هو لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
وجودات الممكنات المختلفة بالماهيات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات
الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارج
غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته

التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك
في لازم واحد وانا اورد هيهنا شبهة سهلة واشير الى وجوه انحلالها لانها اقوى
من شبهته التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته قوله
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروضه للمهية
او لاعروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن
في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما غير عارض ووجود الآخر عارض والجواب ما عرفته من ان اعتبار النور المشترك
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار اللاعشى بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الصعود
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف حقيقة ذات
النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على انه لكان المحتاج الى السبب
يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج
الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك
وجوده لكونه والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهما الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث
مع الشك في وجوده والمعلوم تغاير لما ليس بمعلوم فهيهنا وجوده تعالى معلوم
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة
التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي
هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي
هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ولا يوجب من ادراك الوجود ادراك
جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
لا الوجود الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا محض الوجود

مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكن علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجود خاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا فى اسباب حركة الافلاك وفى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجسم الذى لا يتجزى وفى وجوب كون الابعاد الجسمانية فى مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون فى الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وقد يكون التالى فى المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن المهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت فى الاعيان وقد يكون كونها فى الاعيان اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها اعنى كونها فى الاعيان عنها هف ثم قال كما كانت المهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبنى على تصوره ان للمهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هى وجودها والمهية لا يجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية به بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد والعارض منه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت

فكونها هي وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي
كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل المجموع
ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث
هي هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
لا ينفك الا التأثير عنه فهذا بيان منشأ الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه
المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب او في هذا الموضع
لكن لما زال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شائعا
في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يغتر بعقائده
المبتدئين باقتفاء اثره **اشارة** واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك
لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول لانه ان كان وجوب واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية
غيره او صفته وذلك محال فهو لعلة وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
فان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته
واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان
عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان تعين واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه
واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود
اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

لغيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره
لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا
له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم
اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل
الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهيته او صفة ماهيته
على التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له ان يكون الوجود لسبب
يعينه الواجب او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل
المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال اقول واعلم انا بينا ان التلازم لا يتحقق
الا اذا كان المتلازمان او احدهما علة والآخر معلولا مساويا للازم او الملزوم منه او كانا
معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون
علة له والا لعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجود الواجب عارضا لتعينه المعلول
اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يجتمع الافتقار
الى الغير وذلك معنى **قوله** وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا **اقول** ثم اشار
الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون
الواجب لوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين والى اشار بقوله
فهو لعلة ثم اخذ في بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث
هو طبيعة خاصة غير عامة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم
عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان القسمين

المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو ماهية لا عامة ولا خاصة ثم انها
قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه
يقتضي ان يكون وجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه
بقوله فان كان قد الحق وما تعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته
بوجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به الذي يحكى قبله
وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به ماهية
الخاصة العارضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين الذي يحكي
علة لخصوصية الوجوب الواجب ٢ القسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين آخر سابق
وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول السابق
والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك
وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين الذي لازما للوجود
الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير ٤ اشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني التقسيم الى هذه الاربعة
من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كونه واجب الوجود
واحدا وهو المطلوب قال الفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين
لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
قسما ثانيا وهو كون التعين عارضا وآورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كونه واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع
الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تعرضنا لاقسام الثلثة
الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يعرف هناك فمن حمل عليه قوله وباقي الاقسام فح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب قال الفاضل الشارح وذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا
ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك ويسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما ثبوتيين
عنادية وابطال استدلالات الاصحاب على اثباتهما كذلك واقول ان الوجوب
والامكان والامتناع او صفات اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
والاشتغال بذلك ليس بنافع ههنا لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم
في الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة
الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا
وامتازت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالطبيعة
لا اشتراك في شيء ومن حيث يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا
لان الطبائع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون ماهية عقلية
ولا يكون خاصة شخصية فكان بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك
بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان
شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق
ايراده في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يشارك
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس بشيء ايضا لان الوجود
الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي

لا يلزم من التقييد بالوجود به تركيبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية بصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **فائدة** اعلم ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لما هيتها كان تعدد اشخاصها بحسب علل مغائرة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعين بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لما هيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكر بالعرض نبه عليها فافاد فاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الواجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع فاذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعاين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهي المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات

بامر عارض انما يتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصول لها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثيرة اصلا **اقول** هذه نتيجة لما مضى وانما دلت قوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقريره في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجوب الحق اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجوده مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء وكل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة بالافتقار
الى اجزائها لكنها واجب الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزائها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب ممتنع ان يكون الا واحدا
لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول
ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول
بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول**
الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية
بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له في مهيته بل عارض خارج فكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهيته او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهيته هي انيته **تنبيه** كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته **اقول** الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية
ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعنى كمالاته
الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب
بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه انه يجب به
لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها
ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قال** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة
الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة **اقول** المقصود بيان
ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم فيما سبق **قال** وايضا فكل جسم محسوس فتجد جسما آخر
من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **اقول** وهذا برهان آخر
على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه
ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان فلكيا نوعه في شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة
اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا
باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقرير الكلام ان كل
جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد متشاركة
من نوعه فهو معلول **قال** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل
من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارة** الى واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه فهي
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء
اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها
فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفي التركيب
بحسب الماهية عن الواجب فتبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية
ما سواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب
هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود الممكنة في الوجود
فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التي لها
مهيته غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل
عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال الذي بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون
الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب
والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته
لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك
في انفصاله عن متحقق مثله قال فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل
وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفي
التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه نعم
ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصوره
الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا تقصر عن التعريف الحدود وهذا ما ذكرته
في المنطق ولم ترد عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل
الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا فى موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس نعنى به الموجود بالفعل وجودا لا فى موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو فى نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا فى موضوع اصلا فضلا عن كيفيته ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه انحواها الموضعية عند القوة كما يشترك فى الجنس هو انه مهية و حقيقتها انما يكون وجودها لا فى موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذى هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا فى موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذى يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالمهية لغيره ولنعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على القوة المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشئ فان الموجود لما لم يكن من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا فى موضوع جزءا من المقوم فصار مقوما او لا نصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنسا للاعراض التى هى موجودة فى موضوع **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلولة له والمعلول لا يساوى مبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك فى الموضوع معاقب له غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غنى عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له و لا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلى **اقول** الند المثل والنظير والباقى ظاهر **تنبيه** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم برئ عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما فى هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** اريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول

معقول الذات لانه غیر مادّی قائم بنفسه لانه غیر متعلق الوجود بالغیر فهو قیوم فقد صرّ
تفسیر القیوم بریٔ عن العلائق ای عن جمیع انحاء التعلق بالغیر وعن العهد ای
عن انواع عدم الاحکام والضعف والدرک وما یجری مجری ذلک تقال فی الامر عهدة
ای لم یحکم بعد وفی عقل فلان عهدة ای ضعف وعهدته علی فلان ای ما ادرک
فیه من درک فاصلاحه علیه وعن المواد ای عن الهیولی الاولی وما بعدها من المواد
الوجودیة وعن المواد العقلیة کالماهیات وعن غیرها مما یجعل الذات
بحال زائدة ای عن المشخصات والعوارض التی یصیر المعقول بها محسوسا او متخیلا
او موهوما والباقی ظاهر وقد احاله علی ما تبین فی النمط الثالث **تنبیه** تأمل
کیف لم یحتج بیاننا فی ثبوت الاول ووحدانیته وبراءته عن الصفات الی تأمل
بغیر نفس الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه وفعله وان کان ذلک دلیلا
علیه لکن هذا الباب اوثق واشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود فیشهد به الوجود
من حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الوجود
والی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم
حتی یتبین لهم انه الحق **اقول** هذا حکم لقوم ثم یقول اولم یکف
بربک انه علی کل شیء شهید اقول ان هذا حکم الصدیقین **قوله** الذین یستشهدون
به لا علیه **اقول** المتکلمون یستدلون بحدوث الاجسام والاعراض علی
وجود الخالق وبالنظر الی احوال الخلیقة علی صفاته واحدة فواحدة والحکماء الطبیعیون
ایضا یستدلون بوجود الحرکة علی محرک وبامتناع اتصال المحرکات لا الی
نهایة علی وجود محرک اول غیر متحرک ثم یستدلون عن ذلک علی وجود
مبدأ اول واما الالهیون فیستدلون بالنظر الی الوجود وانه واجب او ممکن
علی اثبات واجب ثم بالنظر فیما یلزم الوجوب والامکان علی صفاته ثم
یستدلون بصفاته علی کیفیة صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذکر
الشیخ رجحان هذه الطریقة علی الطریقة الاولی بانه اوثق واشرف وذلک
لان اولی البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعلة علی المعلول واما عکسه
الذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلة فربما لا یعطی الیقین وهو ما اذا

كان للمطلوب علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اعنى مرتبة الاستشهاد بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستدلال بالحق على كل شئ بازاء الطريقين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم للصدق

النمط الخامس فى الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره فى الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان فاعلا اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا **قول** الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعنى احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقى المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثانى

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهذا خلف والثانى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً الى الفاعل لكان محتاجاً اليه فى وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك ويتسلسل وقوله انه قد سبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التمييز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى الاعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجاً الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده لا يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى

تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة فى مفهومه ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى **اقول** لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وننظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض لنتبين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف **قال** فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ فانا نا

نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص
حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء وبتحريك
من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك
او بشيء من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور
زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
كانه فعل ما فعل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان ناطق معناه انا نعبر
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما محمولا على الآخر مساويا حتى
يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل
ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى
الزيادات فذكر اولا التحريك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل و
قد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون يحدث
الحركة عن الجسم مثلا حدوثا بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من
ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه حدوثا بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان
ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعم الاحداث والابداع واستعمله ههنا على انه مساو للاحداث

واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مساو
للفاعل وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث
لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا والثاني تناقضا و
يصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل
اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث
الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما
اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق
قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فنقض
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل
للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم اتقوا اول البرد وتلقوا
آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر عيناك
قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر
فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع
ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام

عن الثاني فقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه قال فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود مثل هذا بعد العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى فذكر
انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها
اوصاف بحسب مهيتها لذواتها لا لشئ آخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني و
سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو قد
ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا ما تعين الشئ المحتاج الى الفاعل ولتعين
سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة تامة ولكنه
غير متعلقة بمتن الكتاب **تكملة واشارة** فالان

لغيره لاى الامرين يتعلق فنقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثانى واجب الوجود لغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود لغيره ويسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو فى مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا وللاخص بعده ثانيا لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم من غير عكس لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلقا بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانى وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاما فاذن الواجب بالغير يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد يلحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا ان هذا
التعلق هو بسبب الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء متعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق وقد
حقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان السبب
لتعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق فظهر
من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في وقت حدوثه فقط
وان مقتضى ذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة وما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة أهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان
هو الحدوث وكان الحدوث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار
كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بامر له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه
لم يتبين ان الدائم هل يفتقر الى مقوم لا اقول فليس بشيء ايضا لانه بيّن ان الواجب بالغير
لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا
بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال التحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا
الدليل بل لما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق
على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا
صلح من غير تراضي الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر
انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من
المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع
المبدأ الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدأ الاول ثم هم بين ان يجعلوا الواجب لذاته علة
وبين ان يجعلوا اصطلاحات للذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به
لفظا فلا محيص لهم عنه معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع المباينة على ما سيجئ تنبيه الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحدة التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع المتقدم مثل هذا فقبله ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى تتوارد الحركات فى المقادير باعتباره لا يتألف من غير منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد تبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصير ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل لذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ
قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك
وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان من قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين
به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة لحوق هذين
المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يجوز تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن
سائر الاقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتمييز
لان المعلول يجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان
بالزمان لا يوجدان معا الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعدية لا يوجدان الا فى العقول معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان مع
ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه
واذا تقرر هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبليات لو كانت
موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المتحققة فى زمان دون زمان لانها امر اعتبارى يجب تعقله فى جميع الازمنة وان كان

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبليات أخر
يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني و
يندفع أيضاً اعتراضه بأنهما إضافتان عقليتان يجب أن يوجدا معاً فقد قيل إنهما لا يوجدان
معاً ههنا وذلك لأنهما إضافتان عقليتان يجب أن يوجد معروضاهما في العقل
ولا يجب أن يوجدا في الخارج معاً ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لأن العدم المقيد بشيء ما يكون
معقولاً بسبب ذلك الشيء ويجب لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو
معقول ثم إنه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو
هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا
أن يكون للزمان زمان آخر والفرق بأن الزمان مقتضي لذاته فلذاته استغنت
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الأول
أن أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بعضاً بالتقدم
دون البعض الآخر وإن لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهويته فيكون الزمان
غير متصل بل مركباً من آنات الثاني أن تحقق مفهومي قبلية وبعدية لا يوجدان معاً
في جزئين من الزمان من غير زمان تغايرهما يقتضي تحقق كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان تغايرهما قال وأيضاً إن قيل في الفرق إن القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بأن كل جزء من الزمان مسبوق بجزء آخر ولا يمكن مع القول
بحادث هو أول الحوادث لأنه ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث أجيب بأن
قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لأن اليوم أيضاً لم يوجد مع الغد
فإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كان هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة
لذاتيهما كان المعقول منه أن اليوم حاصل في الزمان الذي يحصل فيه الأمس
ثم يعود التسلسل وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أن اليوم
لم يوجد حين كان أمس فلفظ كان مشعر بمعنى زمان وذلك يقتضي
أيضاً أن يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب أن الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
والتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء و يصير الاجزاء فيهما متقدمة
ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر
الذاتيين له واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بسبب عروضهما له وهذا هو الفرق بين
ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس
لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على
معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية
شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى
الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين لشيئين كان في نسبتهما
اليه واحدا بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين
بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير
الحال لا يمكن الا لذي قوة قبول تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما تغير يصح فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم
مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقول يريد بيان مهية الزمان وتقريره
ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجدا
الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيئين يصح منه التغير وهو الموضوع
لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
بالموضوع المتغير هو عرض في متغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير اذا وقع لا دفعة
يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق بالموضوع بحركة ومتحرك والبيان المذكور

فی الفصل السابق قد دل علی وجوب کون کل حادث مسبوقا بزمان وکل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ویلزم من ذلک وجوب
کون الزمان متصلا لا الی اول الحرکات المستقیمة لا یمکن ان یتصل لا الی اول لوجوب
تناهی الامتدادات ولما سیأتی فی النمط السادس فاذن الزمان یتعلق بحرکة یمکن
ان یتصل ولا ینقطع وهی الوضعیة الدوریة له وهذا الاتصال یحتمل التقدیر کما
مضی بیانه فهو من مقولة الکم ومن النوع المتصل فالزمان کم یقدر التغیر
اعنی الحرکة وهذه ماهیة وعند تنبیهها صرح بتسمیة فقال وهذا هو الزمان
ثم ذکر تعریفه فقال وهو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذین لا یجتمعان وذلک لان للحرکة کمیة من جهة المسافة فان الحرکة تزید بزیادة المسافة
وتنقص بنقصانها وکمیته من جهة الزمان لان الحرکة تزید بزیادة الزمان وتنقص بنقصانه
وللمسافة اجزاء یتقدم بعضها علی بعض مقدما وصفیا یوجد المتقدم والمتأخر مجتمعین
فی الوجود والحرکة تتجزی بتجزیة المسافة ویصیر بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء
التقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا یجتمعان بخلاف المتقدم
والمتأخر من المسافة والزمان هو کمیة الحرکة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر
اللذین لا یجتمعان فهذا بیان ما ذکره ههنا وقد قال فی الشفاء بهذه العبارة وانت
تعلم ان الحرکة یلحقها ان تنقسم الی متأخر ومتقدم وانما لو صدقها المتقدم ما یکون
منها فی المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما یکون فی المتأخر من المسافة لکنه
یتبع ذلک ان المتقدم للحرکة لا یوجد مع المتأخر منها کما یوجد المتأخر والمتقدم
من المسافة معا فیکون للمتقدم والتأخر فی الحرکة خاصیة یلحقها من جهة ما هما
للحرکة لیس من جهة ما هما للمسافة ویکونان معدودین بالحرکة فان الحرکة
باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فیکون للحرکة لها عدد من حیث لها فی المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار ایضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد
والمقدار فالزمان عدد الحرکة اذا انفصل الی متقدم ومتأخر لا بالزمان
بل فی المسافة والا کان البیان تحدیدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بیان
هذا التحدید الذی ذکره القدماء وغرضی ایراد هذه النکتة الاخیرة اشارة

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا

وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان انا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه

غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير

ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر

عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع ما فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب وا علم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موصوفا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات مختلفة بالقياس الى وجودها وهي محمولة على الاشياء
بالقياس الى وجودها بالذات للشي فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشي مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما في البياض يمكن
ان يوجد او يكون وكما في الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود
ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشي قائما بنفسه لا علاقة
له بشي من الموضوع والمادة ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بشي
دون شي اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث هو جوهر لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشي هذا خلف فاذن تبين ان مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا فهو
ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات
او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون
قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فقوى هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي
يختلف بالبعد والقرب ويتدرج بعضها بخروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما
يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها نسبتها الى وجودها والعدم بالقياس الى ماهياتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
الا شي واحد والامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكانات
موجودات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاعتبارات
احوال الموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لزوال
الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول انما ... الشارح الفاضل فاسد
وجوه لانه صرف ... لا يحكم عليه بالامكان شي صار ... الذات

بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا ضبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار عقلى متعلق لشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هوا مكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجودة فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر فى التقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها صورة لموجود خارجى مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد فى العقل على انها صورة شئ فى الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل يكون موجودة من حيث هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضائفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضائفين ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بامور موجودة فى الخارج يستدعى لا محالة موضوعا موجودا

فی الخارج کما مضی فی التقدم بعینه و اما قوله الحکم بکون الامکان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهیولی فانها ممکنة مع انها غیر متعلقة بموضوع و مادة فالجواب عنه ما مرّ من الفرق بین الامکانین عند تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء صفة لمهیاتها المجردة عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل موضوع والامکان بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع وهو ایضا صفة لوجود ذاتها ویکون بهذا الاعتبار کاضافة المضاف الیه و اما قوله لو قیل الشیء لا یحدث الا اذا صار وجوده اولی لا بعینه الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة ان حصلت حالة الحدوث لکان الکلام فی حصولها کالکلام فی حدوث الحادث و یتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث کان موقوفا اما علی وجودها او علی عدمها والاول یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما اقتضی بعدها و اما الکبری فلما مر فالجواب عنه ان الشیء لا یحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولویة وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متأخر عنه ولا متقدم علیه و وجوبه انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک الاستتمام یتعلق بشرائط یستجمعها الحرکة المتصلة التی لا اول لها الموجودة فی الجسم الابداعی علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه **تنبیه** الشیء قد یکون بعد الشیء من وجوه کثیرة مثل البعدیة الزمانیة والمکانیة وانما نحتاج الآن من الجملة الی ما یکون باستحقاق الوجود وان لم یمتنع ان یکونا فی الوجود معا **اقول** یرید اثبات الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التأخر الذاتی لان الحدوث هو کون وجود الشیء متأخرا عن لا وجوده تنقسم الی زمانی والی ذاتی لانقسام التأخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التأخر الذاتی علی اثبات الحدوث الذاتی و اعلم ان تأخر الشیء عن غیره یقع بخمسة معان علی ما حقق فی الفلسفة الاولی احدها بالزمان والثانی بالمرتبة او الوضع الذی یکون التأخر المکانی صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع

والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات
والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا
يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالاثنين بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما
يقال المعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في
قاطيغورياس الشفا كذلك فانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يتقدم
بالطبع على المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك
تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا
على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب عدمه عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر
حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان او بالمرتبة
او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي
لتأخره شيء عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير فلهذا خصه الشيخ باسمه
الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما
بالامكان تمام القائل للحجاب والاوجه هو قوله وانه يمتنع ان يكون

فی الزمان معًا قال وذلک اذا کان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر لیس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل الیه الحصول واما الآخر فلیس بتوسط هذا بینه وبین ذلک الآخر فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عنه ولیس یصل الی الا مارًا علی الآخر اقول وهو بیان للتأخر بالذات تبعتر بیه فی بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر یکون اذا کان وجود هذا یعنی المتأخر کالمعلول مثلا عن آخر یعنی المتقدم کالعلة مثلا ووجود المتقدم لیس عن المتأخر فما استحق المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل الیه الحصول من علته ان کانت علة واما المتقدم فلیس بتوسط المتأخر بینه وبین علته فی الوجود بل یصل الیه الوجود لا عن المتأخر ولیس یصل الی المتأخر من تلک العلة الا مارًا علی المتقدم و ذهب الفاضل الشارح الی ان المراد ان العلة متوسطة بین ذات المعلول ووجوده والمعلول لیس بمتوسط بین ذات العلة ووجودها ولست اری هذا التفسیر مطابقا لالفاظ الکتاب قال وهذا مثل ما یقول حرکت یدی فتحرک المفتاح او ثم تحرک المفتاح ولا تقول تحرک المفتاح فتحرکت یدی او ثم تحرکت یدی وان کان معا فی الزمان فهذه بعدیة بالذات هذا ایضا اقول مثال التقدم الذاتی ومعناه واضح و اعترض الفاضل الشارح علی التقدم بالعلیة فقال ان کان المراد من تقدم العلة علی المعلول کونها مؤثرة فیه کان معنی قولنا العلة متقدمة علی المعلول هو ان المؤثر فی الشیء مؤثر فیه وهذا تکرار خال عن الفائدة وان کان المراد شیئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشیخ الوجود لا یصل الی المعلول الا مارًا علی العلة بیانا لذلک نسبه الی المجاز وجعل التمثیل بحرکة الیدی والمفتاح بیانا اقرب منه ونسبه الی الرکاکة واقول تقدم الشیء الذی منه الوجود علی الشیء الذی له الوجود فی الوجود معلوم ببدیهة العقل ولیس الغرض من هذه البیانات والامثلة تعریفه ولا اثباته بل الغرض بیان امکان انفکاکه عن التقدم الزمانی فان الجمهور یظنون ان وجود التقدم الزمانی شرط فی وجود هذا التقدم فقال الشیخ

انت تعلم ان حال الشیء الذی یکون [illegible]

قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود هذا هو الحدوث الذاتي اقول لما فرغ عن بيان تقدم الشئ الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشئ الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجريد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له بحسب الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون ذا لانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره ليس
معه معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك المهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه** وجود المعلول متعلق بالعلة
من حيث هي على الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة
بالفعل مثل الآلة كحاجة النجار الى القدوم او المادة كحاجة النجار الى الخشب او المعاون
كحاجة النشار الى نشار آخر او الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي كحاجة
الآكل الى الجوع او زوال مانع كحاجة الغسال الى زوال الدجن **قول** يريد ان ينبه على
ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة
ما بين الحركتين لا تحصل موجودة الا بها وكذلك الحالة التي للنفس النباتية
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهي ان تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية
والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف
اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او صفة لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف
اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال
المانع قوله في الوقت كحاجة الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الاديم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق والجلد الذي

لم يتم دباغته ويجمع ايضًا على آدمة كرغيف وارغفة فامنسوب اليها اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي للموجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله صاحبة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدمي لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مماله مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدمًا صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كما يق عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطًا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قال وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلًا اقول لما ذكر الامور التي يعتبر بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها او عدم ذات العلة مطلقا قال فان لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودًا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدًا كان ما بازائه ابدًا او وقتا ما كان وقتا اقول يعني فاذا كان الفاعل موجودًا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يبق شيء الا حصل وان لم يحصل وجب عدمه لانه لو [illegible]

فرض ابدا اودونها ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قال** واذا جاز ان يكون
كل شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا
فان لم يسم هذا مفعولا لانه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهوره اي
اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة
الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد
ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون
وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة
الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح قد وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض
المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود وقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض
ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول
عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد
فهم المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون
من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قال** يتقدمه
عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو
مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة
وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو
ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر
ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في هذا النمط **قال** والابداع اعلى
رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه

والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو على رتبة منهما وليس فى هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة كل شئ لم يكن ثم كان فتبين فى العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى لشئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن ذلك الشئ اما ان يقع وقد وجب عن السبب او لم يجب بل هو فى حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه

اقول الحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها او الى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجيحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب لا يكون الا واجبا وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان
فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات
العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم
كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين
يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى والزيادة للوضوح
قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من
لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وقول الشيخ زيادة
او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون
احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم
من بين الحيثيات ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غيرها وح
فانه عاد الكلام وعلى الجملة فمع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في ماهية ذلك
الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب امكانه
الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر
عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما ال...

او مما يعرض بعد الوجود كما مر و عارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر و ليس بشجر و قد يوصف باشياء كثيرة
كقولنا هذا الرجل قائم و قاعد و قد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد و الحركة
و لا شك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه و اتصافه بتلك الاشياء و قبوله لتلك
الاشياء مختلفة و يجرى التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد
و لا يوصف الا بواحد و لا يقبل الا واحدا و الجواب ان سلب الشئ عن الشئ و اتصاف
الشئ بالشئ و قبول الشئ للشئ امور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها
لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة
تتعدد بها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة و صدور الاشياء
الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال و بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب
عنه يتقدمانه و لا يكفى فيه ثبوت المسلوب عنه فقط و كذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف و صفة و القابلية الى قابل و مقبول او الى قابل و شئ يوجد
المقبول فيه و اختلاف المقبول كالسواد و الحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره و يقبل الحركة من حيث يكون بحال
لا يمتنع خروجه عنها و اما صدور الشئ عن الشئ امر يكفى فى تحققه فرض شئ
واحد هو العلة و الا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور
ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شئ يصدر عنه و شئ صادر لانا نقول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة و المعلول من حيث يكونان معا
و كلامنا ليس فيه و الثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول و هو بهذا المعنى
يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما و كلامنا فيه و هو امر
واحد ان كان المعلول واحدا و ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها و قد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا و يلزم منه التكثر فى ذات العلة كما مر **اوهام و تنبيهات**

قال قوم ان هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت

ما قيل في شرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى

لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود

المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته

معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم

من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء

في حكم الذين من قبلهم اقول يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات

وامكانها وقدموا وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول اختلاف فهو

في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو اجسام اكثر من

واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة

والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها

وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث

في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم

بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء

وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية

الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من

ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك

مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم حكاية

عنه بعد حكمه بامتناع الربوبية للكواكب لا فولها فان الامكان افول ما واما الفرقة

الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة

هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة فالقائلون

بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة كثيرين من القدماء ومنهم

من ذهب الى انها هي اجسام اما متفقة بالنوع ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس

واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء

او هواء او نار او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة

حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرمانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجماعة القائلون بوجوب الوجود لمبدأين خير وشر ويعبرون عنهما بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر البرهان على ان واجب الوجود واحد

قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك فكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء اقول لما فرغ عن الفرق القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لانه منها وجب يكون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية حاضرة لآحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة الغير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية ومنها وجوب تزائد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى ممتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها فيما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما للذات فذات الوقت او للفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى ومن يتبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بعطشان يحضره الماء فى انائين متساويى النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يجد وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يشتغل عن لم وجوه اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء وهؤلاء قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها اقول لما فرغ من
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف ثبوتها
عن شيء غير ذاته ككونه قادرا او عالما او فاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه اولا وآخرا او ظاهرا او باطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم
الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان يسنح
ارادة متجددة الا لداع ولا يجوز ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد
له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر نيل او لامر زائل مثلا
كحسن من الفعل وقتا ما يتيسر او وجوب او غير ذلك مما عد او كغرض كان يكون
لو كان فزال او عائق او غير ذلك كان فزال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى
اثبات شيء نسبته يتخصص لذي الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تستند الى
امر متجدد يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي
والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه اتفاقا او جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق
والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالمرضيا
او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المريض او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو
باعتباره من الفاعل كما ان العبث يكون باعتباره من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص
ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان تتجدد طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او غيرهما
من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل ما ذكرناه وهو باطل واما شيء قبل شيء وهو القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شيء عنه الا ان مستمرة
على نحو واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في
جميع الاوقات جميعا واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون
بتجدد شيء غير الفعل اصلا ثم فرقوا اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
وابطال القول بان لا تجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال
ليس لو جعلت التجدد لامر تيسر حصص من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح
بعض الاوقات وتعين بعين صيرورة الفعل ممكنا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك
مما يعبر عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لا امر الكعبي كان قولك عند ان الفعل

او امتناع كان فزال عند وقت لا امكان او غير ذلك بحسب عبادتهم فان القول بجميع ذلك فعل بتجدد شيء ما وقد ابطلناه * قال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما برهنت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف وبعد ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد برهنت في صدر النمط على فسادها وبينت لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجه الخطأ فيها فقوله وما كان غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم غلط ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال لكل من غير المتناهي ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهي ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصح

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا والحزيل
غير المتناهي من الاحوال التي نذكرونها معد وممّا الاشياء بعد شيء وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكمعلولات
الله التي هي زائدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي
كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فان ازديادها لا يكون
قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثاني
لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة
ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاحادية كان متوقفا على وجود ما لا نهاية
له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاحادية اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عنده
وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
اخر كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك صحيح فهذا هو
نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان
تغير لفظها تغيرا لا ينفيه المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهي ان معنى توقف
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان
هو انه قد كان فيما مضى وقت بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له
من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك
الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب وهو مع ذلك مصادرة
على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل

وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان للحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه **قوله** قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغيير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب اليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة القدم والحدوث تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه تحركه ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يوجد المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده وبيان الاول هو ان البارى تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة ثم كان مصادفة للذين قالوا القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث الذي هو مذهبهم هو قولهم ان البارى تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت

بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة بين هذا العذر وبيان التالي هو ان كون
حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت
بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان بين لو كانت
حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ثم لما
ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها
الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله
غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني وحمل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين ثم ساق
ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ
الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب
تنبيه أتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه
في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج
عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها
اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب **اقول** هذا تعريف
لمعنى الغني والمقصود منه مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول ليقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى
ما هو له بسبب وجود شيء غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان تعرض له نسبة
الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء
في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيآت المتمكنة
من ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

بغيره ذكران ما يتعلق فى شئ من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج
الى كسب فى هذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله فمن افتقر فى الشئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاء به فانه لا معنى للفقير الا افتقاره فى احد هذه الامور الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئا واحدا فهى خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على
المحدود لكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير فى شئ ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجرى مجرى قولنا الموجود فى شئ موجود
وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا فى ذاته ولا فى شئ من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير
فى هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شئ واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس
بانسان فلا ادرى لم صار الاول تعريفا مقبولا والثانى قولا مستنكرا غير
مقبول مع كونهما فى الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال فى الاول ان الغنى
هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان
الجواب انه لما كان فى الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق
الذى قام مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه

اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقاً
وايضاً لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب

اقول ان قوماً من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية
فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك
خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضٍ لاسناد
نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان يفعل
احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلاً
وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة
والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلاً
ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استفادهما
ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال
الى غيره

تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئاً
لما تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور
اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء وان لفعله لمية

اقول هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله
وما ذكره واضح وجعل الحكم عاماً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامة بذواتها
او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقاً لان
الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجود تلك
الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته
بمهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته
والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن
لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله

تنبيه

اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات
كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء

فقرا قول سياق الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافي والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيرها حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص قول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون ينبغي من غير ما فيه معتبرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض باقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقول العلماء ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقول الشارع ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لما سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما ذكرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام

الذی استحسنه الخواص والعوام وجری مجری النکت مثلا ذکره هذا الفاضل
لا یلیق بامثاله لانه یدل علی صدوره عن عصبیة او حسد وقلة انصاف
حاشاه عن ذلک ثم انه قال القصد الی ایصال الفائدة الی الغیر لو لم یکن معتبرا
فی الجواد لوجب ان یکون الحجر الذی سقط عن سقف ووقع علی راس عدو انسان
فاماته ذلک العدو انه جواد مطلق لحصول ما ینبغی عنه لا لعوض والجواب ان الجود
انما یکون ممن یصدر عنه الشیء بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ینبغی لم یصدر
من الحجر بالذات لان الذی حصل منه بالذات هو حرکته الطبیعیة وهی استفادة کمال
منه لنفسه لا ایصال کمال لغیره وانما وقع علی راس انسان اتفاقا والاتفاقی یکون
بالعرض ثم ان الوقوع علی الراس لا یقتضی الموت بالذات بل یقتضی اختلال وضع الاعضاء
وللموت سبب آخر یقتضیه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضی لموت انسان لا یکون مقتضیا
لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضی لموت عدو انسان لا یکون مقتضیا لوصول
فائدة الی ذلک الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذی اورده و
کذلک القول فی الدواء المصحح او المزیل للمرض فانه یصحح ویزیل المرض بالعرض
وانما یفعل بالذات کیفیة مضادة للکیفیة الغیر الملائمة وهکذا حال سائر الفاعلات
الطبیعیة فانها لا تفید غیرها بافعالها شیئا الا بالعرض فان قیل فلم لم یقید
الشیخ تعریف الجود بانه ما یکون بالذات اجیب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الی ذکر هذا القید لکنه لما عرف الجود لم یحتج الیه کما ان من عرف البارد بانه شیء
یصدر عنه کیفیة کذا وکذا احتاج الی ان یقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
کیفیة کذا وکذا لم یحتج ان یقول بالذات ونعود الی المقصود ونقول فاذن قد ظهر
ان کل فاعل یفعل بطبعه من غیر ارادة او بارادة فهو مستکمل اما بنفس فعله
او بما یستتبعه فالجواد هو کل فاعل یکون اعلی مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشیخ واعلم ان الذی یفعل شیئا لو لم یفعله قبح به الی آخره اعادة
للکلام الذی ذکره فی الفصل الثانی من هذا النمط واقول هما قضیتان اشترکتا
فی الموضوع فقط وهو الفاعل الذی لو لم یفعل شیئا قبح ذلک به وتباینتا فی
المحمول فانه حکم علیه هناک بانه مساو لکمال وههنا بانه [illegible]

فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل **اشارة** والعالى لا يكون
طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض
لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه
لو صح ان يقال فيه انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه واراده اولى
به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له فى السافل
اقول الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان المبدأ
جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك
لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلابد من ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن فى نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن
ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالى لا غرض
له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى
منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة فهى مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه**
كل ذى حركة بارادة فهو متحرك لاحد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا
او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة **اقول** معناه ان كل متحرك
ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس
بمتحرك ذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه**
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى
الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
اقول [illegible] هذا اصل الغنى لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره
مستكمل بغيره وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره
بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا
لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر هذا حسن الفعل
ووجوبه فى نفسه شئ لا مدخل له فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو
كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم

ن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به معرفة ذلك استحقاق ذم فهو الواجب والافلا والقبح بانه كل فعل يقتضى ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً معرفة الحسن والواجب من التثنى به والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والتخلص من المذمة وما يجرى مجراها فى هذه الفصول **اشارة** لا تجدان طلب مخلصاً الا ان نقول ان تمثل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه و تفاصيله معقولاً فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة تشهد اى سبيل تفاصيلها **قوله** لما بين ان العلل العالية لا يفعل لغرض فى الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى اى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علم البارى السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل والاوقات المقتضية فى جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكاً ولا جواداً والتالى بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى الملك ايضاً لاعتبار معنى الغنى فى حده وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل فى نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ان كان هو وعدم الاتيان سواء فى استحقاق الذم وجب عود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك فاقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة
في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان
مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات افعالها
ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق
عليها هذه الثلثة لانها مما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض
عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك وفسره في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما ونبه في الفصل
السادس والسابع على ان الفاعل اذا قصد نفع الغير وحسن الفعل كان ايضا
مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدأ الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها
مع انه تابع لارادة بين ان المبادي التي تكلمنا فيها هي ليست مما يباشر
تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج
عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما
ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات اولى بهم موكول
الى من ينظر في الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات السماوية

قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية ونعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر
بفضيلتها المصححة تفرقها كانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون
تحصيل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال انه لم يزل شيء
لما مفقوداً ثم حصل ولا يجوز ايضاً ان يقال لم يزل لها حاصلاً وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخييلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل
منها جميعاً ان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
هو يطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس
السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال خيرها
من الاستكمال ان كان وفيه سر **قوله** قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا النمط
بار بع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده مشتمل على الطريقة الاولى واقول
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادي
العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فيها لانه قصده بيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير
عقلية ومعنى الفصل ومشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين في النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي يلزمها الارادة
الجزئية من القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتاً عقلية مفارقة لانه تقرر
ان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل الثاني
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة اوجه
الاول ان العقل المحض لا يحصه فرقه فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته شيئاً

احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع
كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا
اما موجود الطبيعة او معدوم لها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني
المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يكون فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل
او يكون حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية
ليست جزئية متجددة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد
امورا جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل بحسبه ما يطلبه بالحركة
ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم
كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا
جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشائين
او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق
كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان
صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه
لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع وليس هذا يوجب القطع بنفي هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا متحدا
الارتباط وفي الحركة المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يكون
تحريكها السماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه شيء بعقلنا العملي
قوله يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي
العقول المجردة ولم ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر
ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي وا
الصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانی او غضبی کما فی انواع الحیوانات
واما الصادر عن الصور العقلی فهو کما یصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملی
وتحریک السماء لا یجوز ان یکون لداع شهوانی او غضبی لانهما یختصان بالجسم
الذی یتغیر وینفعل عن حال ملائمة الی حال غیر ملائمة ثم یرجع الی الحال الملائمة
بالمیل الی لذیذ او بنفور عمن یحصل له غضب وایضا لان کل حرکة الی لذیذ او غلبة علی الخصم
الموجود فی الحیوانات متناهیة فاذن هو اشبه بحرکاتنا الصادرة عن العقل العملی

قوله ولا بد ان یکون لمعشوق ومختار اما لینال ذاته وحاله او لینال ما یشبههما
اقول کل تحریک ارادی فهو لشیء یطلبه المرید ویختار وجوده علی عدمه
وکل مطلوب مختار محبوب فدوام الحرکة انما یکون لفرط الطلب الذی یقتضیه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هی لمعشوق ومختار وذلک المعشوق یکون اما شیئا
غیر محصل الذات او شیئا محصل الذات فان لم یکن محصل الذات وجب ان یتحصل
بالحرکة والا کان الطلب طلبا للاشیء وهو محال والشیء المحصل بالحرکة یکون
اینا او وضعا او کما او کیفا او ما یتبعها من کمالات الجسم ثم انما یکون الحرکة لینال
ذات المعشوق وان کان المعشوق محصل الذات والحرکة لا محالة یتوجه نحو حصول
حال ما للمحرک فاما ان یکون تلک الحال حالا من المعشوق کمماسة وموازاة او
ملاقاة لم یکن حاصلا فیحصل بالحرکة ثم یکون الحرکة لینال حالا من المعشوق
واما ان لا یکون الحال حالا منه ویجب ح ان یکون مما یناسب اما ذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق فی الغرض من الحرکة وح لا یکون الحرکة
حرکة لاجله هف فاذن یکون هذا القسم لاجل نیل حال نسبة ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلک ان تحریک السماء الذی کان لمعشوق لا یخلو من ان یکون
اما لان ینال ذاته او حاله او لینال ما یشبههما **قوله** ولو کان الاول لوقفت

اذا او طلب المح وکذلک لو کان لطلب نیل الشیء من حیث یستقر فهو لنیل شبه
لا یستقر **اقول** ای ولو کان المعشوق مما ینال بالتحریک ذاته او حالا منه وبالجملة
یکون من کمالات المحرک الذی لا یکون حاصلا فیه لکان لا یخلو اما ان یحصل
وقتا ما او لا یحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان یقف التحریک

مستحيل حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلب ابدا فهو طالب المحال والارادة
المنبعثة عن ارادة كلية متصورة بواجبها عاقل مجرد عن الطواري المادية يستحيل ان
يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة
ذاته وحاله بل هو شيء متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر
ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه
مستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه
مستقر كمالا او يكون لنيل شبه لا مستقر والاول محال لانه يقتضي احد القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه
لا مستقر **قوله** فلا ينال الكمال الا على تعاقب لشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان
المتبدل بالعدد مستقرا نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
خروج لا محالة ولحوق عنه وصفته حفظه بالتعاقب **قوله** اي فلا ينال الشبه الكامل له اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب لشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل بعد انتهاء التي قبله
اليه لا محالة ولحوق عنه او لصفته حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بالذات
الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم **قوله** فيكون المتشوق متشبها بالامور التي
بالفعل من حيث يصدر عنها القوة لا تنقطع عنه الخير الفائض من حيث هو متشبه
بالعالي لا من حيث هو فائض على السافل اقول فيكون المتشوق يعني محرك
السماء متشبها بشيء ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق يعني الاول متشبها
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المتشوق
وهو العقل من حيث يصدر عنه القوة لا ينقطع عنه الخير الفائض اي في حال كونه
لا ينقطع عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو
التشبه به من حيث الصادر عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به
من حيث الصادرة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه بطريق التشبه
كانه رشح عن معشوقه وفي لفظة الترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك

بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته **قوله** ومبدأ ذلك

في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل
بما يمكن من التعاقب **اقول** يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال انما يمكن في
الحركة لا يتصور الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير
في ثلثة منها اعني الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في
الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام الفلكية تفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن
لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني
في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير
ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة
السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل
قوله لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا او هي مختلفة
ولو كان لكل واحد منها تشبه بالآخر تشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الاولى وقد اشار
في بعض مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به
فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا في النوع لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكانت
النقل عنه بالقسر لا جهة معينة فانه وجب كل جزء من اجزاء الفلك على النسبة يتحصل في
طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان تكون
طبيعتها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض من الحركة شيئا يليق بذلك
لان الارادة تتبع الغرض والغرض يتبع طاقة القابل فاختلاف الاغراض [illegible] يلزم [illegible] ذلك

اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم
ذهبوا الى ان التشبه يخص بالجسم فكل فلك سافل فهو متشبه بما يحيط به على
ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
الاقطاب وان لم يوجب تشابهها فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام
لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج
غير مثل القمر فانها تتشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل
كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر
مدخل في ذلك فان التشبه به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل
امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيا
فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك
يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى
ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجب فيها ان تكون متشابهة ولكنها
لما كان [illegible] الى اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها
ان يطلب [illegible] نفاعة لما يجب ان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جمعت
بين الحركة [illegible] من الغرض وبين جعلها على هيئات نفاعة ونحن
نقول [illegible] ان يتوخى هيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وكان
لقائل ان يقول [illegible] ان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها الامران مثل [illegible]
الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل
لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك وقال الشيخ في ما كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر انه يقول
ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة

تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون
لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر لكن بالتشبه بالخير المحض والتشوق
اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد
اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع
واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره
والاخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة
كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك
القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية يخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت
العلة المانعة عن تصيير حركتها للنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من
المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة
والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشيء الاخس اقول فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلذا
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ
تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه

بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها
بان التمسك بمثل ذلك فجعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى انفسها
واصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك قوله
واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اقول اي اذا كانت الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله وان
جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها
دورية اقول هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن
هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على
الافلاك غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل
والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجود ما الحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا يكون
المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجود المستفاد
من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى فلا يبعد ان يكون استناد الحركة المشتركة فيها الى اعتبار العلة الاولى
وما يتميز كل حركة عن غيرها الى اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست تجب لذواتها بل تجب بشيء
آخر لا بحيث ان الفلك فاذن يكون استدارتها التي هي هيأة تابعة لها تجب بشيء

آخر اولی زیادة تبصرة الآن لیس لك ان تکلف نفسك اصابة کنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه فی الجملة فان قوی البشر وهم فی عالم الغربیة قاصرة عن ادراکنا
ما دون هذا فکیف هذا وجوزانه اذا کان المحرك یرید تشبها ینال منه صلی التجدد
امر ان یعرض منه فی بدنه انفعال یلیق بذلك التشبه من طلب الدوام کما
یعرض فی ذلك من انفعالات یتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فیه فربما لاح لك سر واختفی خفی فاجتهد واعلم انه کیف ذلك وانه یکون
هیئة تتشبه الخیالات لا عقلیة صرفة وان کانت خیالات عن عقلیة
صرفة بحسب استعداد ذلك القوی الجسمانیة وانت عند تلویح المعقولات
فی نفسك تصیب محاکاة لها من خیالات بحسب استعدادك وربما تأدت الی
حرکات من بدنك ثم ان اشتهیت ضربا آخر من البیان مناسبا لما کنا
فیه فاسمع اقول قد تبین فیما مر ان محرك الفلك انما یخرج بتحریکه ایاه اوضاعه
من القوة الی الفعل طلبا للکمال اللائق به والاوضاع الخارجیة الی الفعل
وان کانت کمالات ما لکنها یکون کمالات بالقیاس الی الجسم لا بالقیاس
الی محرکه فالکمال اللائق بالمحرك هو التشبه بمبدأه فی صدوره عنه بریا من القوة لکن
الکمال والتشبه امران یقعان علی اشیاء مختلفة الحقائق بالتشکیك فی نوع
اللوازم فاذن ههنا شیء ما یحصل لمحرك کل فلك بالتحریك یقع علیه باعتبارة
منقسبا الی المتحرك اسم الکمال وباعتباره منقسبا الی المبدأ المفارق اسم التشبه
والتشبه ذکر فی هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشیاء بالاجمال
فلیس لك ان تکلف نفسك تصور ماهیاتها المختلفة بالتفصیل فان القوی البشریة
المملوة بالمشاغل البدنیة قاصرة عن تصور ماهیته ما هو اقرب الیها منها کهیئات
کثیرة من کمالات النفس الحیوانیة بالتفصیل فکیف هذا ثم اشار الی ذلك
بما یزید الاستبصار فی تصور کیفیة صدور التحریك عن الشیء المنتقش بصورة
عقلیة واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخیالیة فی الانسان التی هی المبدأ
الاول لتحریك بدنه لا یتعطل عند امعان نفسه الناطقة فی افکارها العقلیة
بل یتمثل فیها صورا خیالیة یحاکی تلك الافکار نوعا ما من المحاکاة وکثیرا ما یعرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطرابه بغتة
او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتها
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدأ المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا
الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما
لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك
خفي قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم
كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك
هو وجه مناسبة ما ياتي من الكلام لما قبله **قوله** القوة قد يكون على اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدرة وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التي للسماء تحريكها الاول متناهية والاخرى غير متناهية
وان كانا قد نقال ان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي
يلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها
ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض
لا نهايته في الازدياد لا نهاية للمقادير اعني تزائد الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية
في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كجسم ما
او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشيء الذي يتعلق به شيء
ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها
عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل اما مع فرض الاتصال في زمانه او مع
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر مدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات

يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة
كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها
اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان
والثانى قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى
زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة
التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير
متناه فالاختلاف الاول يكون بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر
ذلك فنقول نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية
على الاجمال وكان مراده ما يختلف فى النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط و
لذلك مثل بالمدرة التى يحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التى يحرك حركة غير
متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهى وغير المتناهى للقوى باحد هذين الاعتبارين
معا انهما قد يقالان بغير المعنيين يعنى يقالان للكم ولما هو ذو كم اشارة الحركات

التى يفعل حدودا ونقطا هى التى يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى
آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع فى ان ثم انه يزول عن كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك
للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمان لا كان الشئ مفارقا
ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة
وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليتبين به
ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا فى
هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك

عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له بعد ان كان واصلا اليه ايضا فى آن ولا يمكن
اتحاد الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا له معا فاذن
هما متغايران فلا يمكن تتالى الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول
بالاجزاء الذى لا يتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك
الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة
ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى يقطعها
حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى حركته
عنه انما يقع فى زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة ظرف زمان المباينة فليس يجب
ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك
بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه
يجوز ان يكون ظرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هى علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى
باعتبار الايصال ميلا فاذن هى موجودة آن الوصول والميل من الامور التى توجد فى آن
وليس من الامور التى لا يوجد الا فى زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث ايضا فى آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذى يحدث فيه الميل الثانى هو
آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين ما
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليست عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتى يفعل حدودا او نقطا
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
يفعل حدودا مثل الحركة فى الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها
فانها انما ينتهى الى حد ما يرجع عنه فهى قد فعلت فلك الحد وانما اورد النقط بعد

ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي ينفصل بنقطة هي نقطة الانعطاف
او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول
والسلوك لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها
وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما فسر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة
عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الامر الثاني بقوله ثم انه يزول عنه
كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او
القاسر ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول واشار
بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع
ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي
زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء
اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجب ما لم يوجد معه
امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا
في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو مقابله ايضا حاصلا معه وانما
لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تتم من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر
ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المقتضي

عند كون وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير
موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها يبينه على استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول
باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
فيلزم تتالي الآنات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الآن
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده لكان
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدريج غير معقول
لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل
شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك فانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون موصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلهذا لا يجوز ان يبقى اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انطباق
لزمان اللامماسة طرف آن غير المماسة ولم يكن هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على
الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يستحيل وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وقوعه
ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة
او منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان
بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه و
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون
والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه
وهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هيهنا صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل
واما الحكم بانها ليست موجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست
موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تثبيت الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة
التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يقتضي ال

حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي يحصل في الازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما لا يكون منطبقة على الازمنة فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها
وان الفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب لذلك
فتعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر الحركة الموصلة واشارته الى وجوده
في الازمنة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض
للحكم بالسبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين
مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما
وقد مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة
في مسافة ينتهي الى سكون اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه
والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
الجميع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى
ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة
متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب ان يقف ما يصير موصلا ولا يجب ان يقف

بالفعل ما يصير مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع
دفعة **اقول** هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم
التي حكيناها عنهم اعني التي نفيها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد
الوصول مفارقا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان
ولا يوجد منها شيء هو اول لها لان كل جزء يوجد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار
المتحرك مفارقا وصار ثابتا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان
موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن
كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجج المشهورة لا يصير صحيحة
ان بدلت لفظة المباينة بالاعم ماست فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجج في نفسها
ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بالفاظ
غير مغيرة في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير المسألة **تنبيه** فالحركة التي يجب
ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية **اقول** قد
في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون
على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا
الفصل تنبيها وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها
بحسب المدة والعدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون لجسم ما قوة غير
متناهية تحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فانا نفرض انها تحرك
جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انها تحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيتضاعف ما في
بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا بينا هذا محال **اقول** يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز
ان يكون جسم فيه قوة غير متناهية تحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون لا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب الشدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يكون تحريكه الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته
المنافية لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم يبينه الشيخ في
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي
فلما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الآخر الذي فرض ان لا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون
من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض
محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها
اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور

الذي اورده الفاضل الشارح عليه يتجه بان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطوء وهو لا يلزم منه انقطاع احدهما مثل معه بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد
عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب
ازدياد كل يوم على تناهيها اجاب الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فهذا ايضا يجب
ان يكون منقوضا بتناهيها قال و لقائل ان يرد عليه ههنا ما رد به هو عليهم
بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من
كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكم انما تستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وهو يعيد
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية بل حكم
في آخر النمط الخامس بان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيها اكثر واقل ولا نسلم ذلك لكونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة
اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد ممتدا في العقل او في الخارج ممتدا كان
او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد
في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به و يسلب
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانهما مخصوصان بالكم المتناهي فاذن الحكم بهما من جهة [illegible]

لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب نظر المذكور واما امتناع سلب النهاية
عنه اذا كان موجبا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن للاستدلال
على وجوب التناهي فيهما كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لا مقاديرها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية الزيادة والنقصان بحسب طبائع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى فوجب التفاوت
تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا
الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث
لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو ان لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه بل كان ذلك للقوة كله كما مر فان كبيره
وصغيره اذا فرضنا تحريكهما تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان
الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية للجسم اذا
حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة اقول هذه ثانية وهي ان القوى الجسمانية
انما تحرك بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن
المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة وانها
تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو
في الطبيعية بحسب الفاعل لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان
بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة
اقول هذه ثالثة المقدمات وهى ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
ويتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها
والفاظ الكتاب واضحة **قوله** نقول لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة
طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية **اقول** لما فرغ من المقدمات
شرع فى المقصود وهو ما ذكرناه فى صدر الفصل **قوله** وذلك لان قوة ذلك
الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لو انفرد **اقول** اشارة الى المقدمة الاخيرة **وقوله** وليس
زيادة جسم فى القدرية فى منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة **اقول** اشارة الى المقدمة الاولى والى سبيل الاستنتاج اليها وهو ان المعاوقة
لو كانت فى الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة فى الكبير ايضا اقوى منها
فى الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر فى المقدمة
الاولى **وقوله** بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان **اقول** اشارة
الى ما استبان فى المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب
القوابل **وقوله** فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض
ما ذكرناه **اقول** تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهى الاقل لما مر و
قوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة
متناهية فكان الجميع متناهيا **اقول** تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر كما كان
ذلك فى الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ما ذكره وهو ان تناهى حركات الاصغر يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضا لكونها
على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر فى المقدمة الثالثة فهذا تقريرها فى الكتاب
قال علماؤنا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص متنا ولا مما يجب ذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متنا ولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها طباع بسايطها على ما نبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك المحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى متفارقة عقلية **قول** وفى بعض نسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هى السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وماليس بجسمانى يكون مفارقا فاذن هى مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو العقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت
السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا
عقليا ص فابل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذى يثبت هو المحرك اول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم
بانه مفارق عقلى وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافى كون العقل مبدأ من وجه آخر
واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائى والغاية وان كانت
من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ بعيد فهى من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما
معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك
لا دائم التحريك فيكون تغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية
لا على انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهى والتأثير الغير المتناهى
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما الممتنع فى الاجسام احد هذه
الثلثة فقط **اقول** معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية
فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك لئلا يكون محركة لغير الحركة السماوية
الدائمة هف ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلى غير متناهى التحريك
يحرك قوة حالة فى جسم اى يتجدد منه فى تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلى وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد فى
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على الجسم

هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية
لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
منه من غير احتياج الى نفس وح لا يمكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وهي الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند
تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون
كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات
في المحرك والحركات في المتحركات فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو
بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها
الى النفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب القوة
لانفعالها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا ينتقض
فيما لا ينتقص لفعالاته وانفعالاته **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض
صور تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية ينبعث
عنها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق
متصل فيما يتسع فذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا **اقول** هذا بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور الافعال بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** ان
المشائين قد شهدوا بان محرك كل كرة محرك تحريكات غير متناهية وانه
غير متناهي القوة وانه لا يكون لقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوها تصورا
عقلية ولم يكن عندهم ان المتصور العقلي غير متمكن لجسم ولا لقوة جسم فضلا عن غير
متمكن لما تحرك بذاته وتحرك بالعرض اي بسبب تحرك غيره بذاته وانت ان حققت
لم تستحسن ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
تحرك او زال ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **اقول** قد مر في بيان كثرة

العقول

التقصيل ان قوماً من المشائيين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه في الشفاء القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولم يجعلوا العقول محركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً من حيث كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل لشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بانه محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسمانية مرّ في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسمانية فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن المحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائيين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر ونقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

كثيرة وان كان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثانيا مستطيرين بحيث يصح ويقول لما هذا
معنا ه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ محركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود
مبدأ محركة خاصة له على انه معشوق ومفارق **اشارة** الاول ليس فيه
حيثيتان لوحدانيته فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتصح لك ان المبدأ الاول
لو صدر عنه اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان يصح ان يكون عنه اثنان معا لانك
علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما مع الهما معا ولا يكونان معا
عنه لانه لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل ليس بجسم وانت فقد صح لك وجود
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقل
اقول يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول واقول
ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط
السادس فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول
لو صدر عنه الجسم يكون مؤلفا من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان
يجب ان يصدر عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس ولا
شيء منها علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحدة منهما فان
ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة
شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم
ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض انت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقل
ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن
القوة **تنبيه** قد يمكنك ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاكها وكواكبها الكثيرة العدد اقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب
اكثرها مما ليس من بيانه ولذلك ترجمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة محركاتها
اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب عن شرف
عقولها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد ما حصل
انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى
كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة و
الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها واثباتها هو الرصد
واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة
بالرصد بعد تمهيد الاصول الهندسية وهي استناد كل حركة الى
جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك بها ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في
الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله
بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة
والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطة
بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع
مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه
وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب محرك للكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الافلاك الكلية لكل كوكب منفصلا
الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلافات حركات فلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة

راجعة وسرعة وبطوءاً اوبعداً وقرباً من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك
الاجسام اشكال غير الكرية كالقائلين بالمنشورات للحلق والدفوف وامثالها وجعلوها
منضودة في جوّ مشتمل عليها هو ثخن فلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً
مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
وكالقائلين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة البسيطة
متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلتزمون
القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من
خمسين وما فوقه والمتأخرون المتقفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا
لكل فلك كوكباً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل
على ساير افلاكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك الجوزهر محيط بفلك آخر له يسمى
المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
عن الممثل او المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
في ثخن الخارج المركز ماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض
ذروة واقربهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين عن خارج المركز
او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس المركوزة
في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير
ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التفصيل
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة منها موافقة

المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير فيتحرك الفلك
الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
فيختلف الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة التي ليس هاهنا
الحركات على تفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية للمتحيرة
لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص
الابعاد بين قطبي الفلكين المعظمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص بعينه
محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحركان بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى ان عدد الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا انهم لم يتفقوا بعد على ذلك اتفاقهم على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل في عدد الافلاك قوله وبين لك على اصول ان يعلم ان لكل
جسم منها ان يكون محيطا بالارض من افق المركز او خارجا او فلكا صغيرا
من غير ان يكون فيها الا ما هو منها حركة مستديرة على نفسها لا تميز
الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي
هي مركوزة فيها لا بان تخرق لها اجرام الافلاك وتزيد لك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت
حال القمر في حركته المتضاعفة وانه لو كان هناك
الخرق في جهة حركات الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك اقول هذا
هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة للاجرام الافلاك وهو يشتمل على مسائل
قال ويلقنك على اصول الفلا علم انهم اختلفوا ايضا في حركات الافلاك
الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان لكل كوكب منها مع الافلاك
بمنزلة حيوان واحد فهو نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها ثم بالافلاك بواسطة
الكواكب ببدنه كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك
بواسطته فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجزاء

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين
العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب بانفرادها حركات
وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان حكمها في وجوب اخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر
فان لم يكن محوه خيالا لابدا اي فيه الانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او لاجسام
مرصودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن حكم القطعي فيه
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا في الجوهرة لبساطته وامتناع
تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك
والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا
شيء هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب فيكون كذا
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم
المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك حركة الحيتان
في المياه فان القول بكون الحركات المقتضية لتبدل الحركات مبني عليه وانما نفاه
بوجهين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الاجسام ذوات
الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض
انتقالا له لا بان يخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان هندسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر وجهه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تسديسي
الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد وجهه في كل دورة مرتين احدهما
عند كونه في تاسعها هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد من الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر
فان اوجيه متساويان وموافاة حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند

كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك
والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسرا من ثلثمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك
بحركته وحركة للممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعها الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احدهما يعني الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحركت
الشمس بحركتها الخاصة جزءا قريبا من [illegible] الجهة التي تلي المركز [illegible] فكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني
عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس ويسمى بالبعد المضاعف [illegible] حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما فيوما حتى فاذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وقع
المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل
الاوج من الجانب الآخر ووافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فالمركز
يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان
له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل وكان اوج المدير يتحرك بحركة المثل
المختصة به في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي
قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب في افتراق الفلكين
عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج
المدير بعد ذهاب اقل الحركتين مثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثل

فيكون اوج الممثل [illegible] بين اوج الحامل وحركة التدوير حتى اذا صار بعد المركز
عن اوج الممثل بقدر [illegible] استقبلها اوج الحامل من الجانب الآخر فاذا كان المركز هنا
حضيض التدوير ولا يخلو [illegible] كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض ما كان في
الاوجين معا فيكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين [illegible] افق البعيد
الاوجين المتقابلين [illegible] فان [illegible] الى الاوج الاقرب [illegible] الاوج الابعد
اول السرطان [illegible] التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج
الاول فهذه حال القمر [illegible] الى اوج الحامل مرتين في [illegible] واحد
ما [illegible] ما اقتضى [illegible] ان تكون الحركات [illegible] الافلاك
لا الى الكل [illegible] لا يتحرك في اجرام الافلاك ولنرجع الى [illegible] الشارح
حيز كون الجسم الواحد متحركا حركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة [illegible] حصول له دفعة في جهتين [illegible] كان الانتقالان
بالذات او بالعرض [illegible] الى الجهة [illegible] عنها الى
خلافها لانا نقول [illegible] للوقوف [illegible]
النملة وهذا وان كان مستبعدا الا ان الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان واعلم ان
الجسم الواحد لا يتحرك الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركتان ان كانتا الى جهة واحدة [illegible]
تساوتا [illegible] او كانت في جهتين متضادتين احدثتا حركة متساوية [illegible]
البعض على البعض [illegible] لم يكن [illegible] وان كانت في جهات مختلفة احدثتا حركة
مركبة الى جهة [illegible] الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المركبات
فالذات الواحدة لا تتحرك [illegible] الا حركة واحدة الا الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون [illegible] يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابه [illegible] مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحرك [illegible] الى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل [illegible] بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما [illegible] فقد ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا [illegible] الجسم متحركا حركتين حصول دفعة في جهتين [illegible]

الى ارتكاب شيء مستبعد فضلاً عن محال تنبيه وتعلم انها كلها في سبب الحركة
الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان
السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه اقول وهذا هو المطلب الثالث وهو في
كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة لها وانما يثبت
ذلك بعد ابطال القول بان افلاك السافل انما تتحرك شوقاً الى الفلك العالي كما مر
والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكاً ساكناً متشوقاً غير مشتاق ينقطع
به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى نفر من
القدماء وانما حكاه الشيخ عنه بقوله وربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم
ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقاً الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة
بها فعلى مذهب القائلين بتسعة يكون العقول المتشوقة ايضاً تسعة
عاشرها العقل المختص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى العقل
الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك
والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان
العقول ليست اقل منه واما اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل
على امتناعها دليل قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومن اجلها بالطبع
وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى
الطبائع العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المطلب الرابع وهو
معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف
الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فانها مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها
في استدارة الاشكال والحركات وامتناع خروجها عن الاين والاشكال وذلك المعنى
طبيعة هي جنس لما تشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبائع
العنصرية طبيعة خامسة قوله فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سبباً
لوجود البعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تنتهي قوة

منا بياني لك كله اقول هذا هو البحث على تعرف المبادى الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام
مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر
عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متشخصا بذلك التشخص المعين فلو كان
جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها
الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجوب العلة ووجوبها بها ولكن وجوب المحوي
وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه
فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه
يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب لعلة فالخلاء
غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة للملاصق المحوي فيه اقول
قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور
الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول انتهى
والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض
ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير
الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور
جسم عن جسم او عما هو حال في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية
من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا
فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا متعينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده لا

متأخر عن وجوب العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حالة تحقق الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث
ان الشيئين الذين يكونان معًا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يق لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى ثم كان
وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي
بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا
لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكنا
لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي فاعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور
الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو
ملاء فاذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يق يكون
عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك
لان كل الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل
المحوي بحيث يمكن ان يتصور منه الخلاء حتى يحكم
بوجوب عدمه بالمعنى المذكور والحكم بامتناعه اذا تصور
المحوي ثابتا وحاصل ان المحوي يكون واجبا لغيره اذا اعتبر كونه مقارنا للحاوي اما مع
كونه مفارقا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره ولنرجع الى المتن ونفصل قول
الشيخ انا نرجع راجعين الى قوله فذلك التشخص بعينه اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس
فان القياس استثنائي وانما اوردناه بهذا الشكل غير متعرض لهذا المعنى تسهيلا

لايراده متخصصًا وقصدًا لمزيد الايضاح وهذا التالى هو المقدمة الثانية وقوله
ولها الوجود والوجوب فبعد وجوب العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلى
وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا استثناء للتالى على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالى متخصصًا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء
التالى مفصلا فقال لا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبًا مع وجوبها اى مع وجوب
الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبًا مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجبا مع وجوبه ايضًا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا
معه هف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن فى نفسه واجب لعلته
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى
فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا التشخص الحاوى الى قوله على تشخص
المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول لا اقتصار على ما قرره اولا غير
كاف فى هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجبًا بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى
ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب الخلاء ولا العدم مع اعتبار معه
ثم انه لو قيد انه اذا ذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع اسناد شئ من الاجسام
الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب
ان يفيد العلة لكونه جسمًا متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته واذا
تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى
وعدم الخلاء فى الحاوى هما معًا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الخ فان بذلك يصير تقريرنا الى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم
والتأخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح
بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم
متقدما او العقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عند هم فتقدمه
على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه
لدلالة المعاول في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الاخر من حيث
ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الاخر
كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون للمحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم
منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة
للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم
انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة
اشرف وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف
من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه
لاشتماله عليه لصورة والمقدار على ما هو مثله تميز بانه كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب
اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل
الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم
يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي
والبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهو تنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم
من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء
مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي وحده ا

عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان
المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان ان
يتحدد بوجوده السطح ولا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا
بل يجب بعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه
وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هناك سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون
للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين او
تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكن لم لا يجعل
الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوى وعلة المحوى صادرين عن علة واحدة او عن اثنين وبين ما يبنى
على ذلك من القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لزم على القول
بان الحاوى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد فى قوله فلا بد لك من ان تقول
انه يلزم من غير توسطهما وجود سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علتهما عن واحد او عن
اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوى وجود قبل وجود
المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بحسبه وانما
انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وح لا يكون العلتان واحدة
ولا عن واحد وان فسرها بما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر فى كون الحاوى والمحوى عن واحد
ان يكون احدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حل الخلاف
القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى
وانما تختلف صدورها عنها بحسب ترتيب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات
عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال
بعضهم انها يستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان
لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن متضمن الشيء مما لم يكن اشارة
الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة

الوهم ان يتوقف تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون
الحاوى علة وذلك لانه لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب
ما يلازمه معه حصول ذلك التحدد ولكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل
كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يجب ان يكون متقدما الا بالزمان اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة
لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة
لا الذى يكون بالطبع لان المتقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم
الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعترض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال فسقط
بذلك وهم وتنبيه او لعلك تريد ان تقول اذ خرج عن الاصول التى تقررت
انه قد يمكن ان يكون جسم حاو وآخر غير جسم يحصل عنه هذا الآخر المحوى فيكون
وجوب الحاوى مع وجوب الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر
فاذا اعتبر وجوده معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب
الحاوى فاعلم انه يمكن فيعود ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه
ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علته وذلك
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض مع تحدد الحاوى فى باطنه
تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحين لم يكن علية ولا معلولية لم يجب
بعدية ولا قبلية فلما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبيل بالعلية قبلا بالعلية لا يلزم ان البعد هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق
مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدرا معا عن
علة واحدة فقد وجبا عنهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علته
واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا ثم يعود المحذور
التنبيه الجواب هو الذى سبق مع زيادة ايضاح وهو غنى عن الشرح وهم

وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بجسميهما باعتبار انفسيهما غير
واجبي الوجود محال ممكنان والمحوي واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين
لم يكن هذا التحديد لشيء ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد
فيلزم مع تحديده ان يكون للحد محيطا فيه ملاء او غير محيطة به فيكون خلاء
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي علة المحوي
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه
التي يكون كصورته او الى جملته **اقول** اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة المحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة وفي هذا الاشارة
تعرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجسمية **تنبيه** فقد استبان ان ليست
الاجسام السماوية عللا لبعضها لبعض وانت ايضا اذا تذكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هيولى
او صورة حتى يوجدها او لا فيوجد بها الجسم فاذن الصورة الجسمية لا بل انفس
الصور لا للاجسام ولا لصورها بل لعلتها ان تكون محدثة لاجسام اخر لصورها التي هي
عليها ولعوارض **اقول** لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة للمحوي وكان الحكم
بان الاجسام السماوية ليست عللا لبعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة جعل الشيخ
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم البيان
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه
من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا فلا يمكن ان يفعل بمادته لانه
انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

معاً ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد
انما لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً لشيء لان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب ان يحصل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب
والامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالمتصف لذاته قابلة
عما في ذاتها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة
بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها فهما متغايران فاذن التعليل
باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيخ
ان يقول اعتبار كونه عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح ان يقارنه صور
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك
الصور وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لان الصور صنفان صور تقوم مواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي
لما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد تقومها يصدر بتوسط
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع فلذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقياً لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل كان مقابلاً
لجرمها وصور تقوم بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك
الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم ولم يكن نفساً لذلك
الجسم هف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة من الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع له والا لكان فاعلاً
من غير مشاركة الوضع هف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولاً علة لجزئيه اعني المادة
والصورة وهذا قد تقرر فيما مضى واذ تقررت المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله
الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة
بالاجسام والتي هي كمالاتها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا تتوسط الجسم بين الشيء وبين
ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى
يوجدهما او لا يوجدهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن القوى
الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهنا ك يتبين
امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور
ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك
بان تجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة
ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة
لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند تهيؤ
تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك
كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين يبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها
وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل فقد بان لك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشاركه شيء اخر
في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة للاول وقد بان
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لها اي الغير الجسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد بان
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ لجسم
الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا
وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسطها بعلها اقول ثبت
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول مضاف اليه كالاعلية وساير الفصول الى هداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات بحسب الاشارة تذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون العلة
الواحدة جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر الثانية ان باقي هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجب ان يترتب العقليات ترتيبا يلزم ليسم السماء تحتها
لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا فليس الجرم السماوي يتبع سطحه سماوي يجب ان يكون
الاجرام السماوية تبتدي في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل يشتمل
على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المفارقة الصادرة عن
المبدأ الاول مع صدور السماويات مبدأة بعدها وذلك لانه لو انقطعت مع
انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى ما به لانها من الامكان ويستند
الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود مع ما الى العقل الفعال
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانتهاء العقول عند
الفلك الاخير ولا بوجوب توالي ما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك
فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتذار
الفاضل الشارح على الشيخ بجميع مما لم يجزم به بتحصيل زيادة تحصيل
من الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول اراد التنبيه
كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بانتهاء الامر الى صدور
جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين
عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
ظاهر هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الآخر
علة الآخر اما على الولاء او بتوسط الغير بل يعلل وهذا ظاهر الفساد فان ههنا موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه

الا واحداً اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من معلولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
الى تلك الاعراض وقد اشار الى هذا المعنى بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحداً من
حيثيتين مختلفتي المفهوم او اعتبارين والحيثيات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات
مختلفة او اعتبارات شتى كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر
عن معلولاته ما فوق ذلك فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجه استنادها الى غيره بالاجمال بقي ههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل
ولنقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن ب
فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب
وحده شئ وليكن د فيصيران في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شئ آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معاً ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معاً خامس
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر ويكون
هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في
مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول
شئ كان لذلك الشئ هوية مغايرة للاول بالضرورة اذ مفهوم
كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان
احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهيته اصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى المهية وحدها
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها
بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من المهية والوجود بالامكان
والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائما بذاته لزمه ان يكون
عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في
اولى المراتب هو الوجود وثلث في ثانيتها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان
في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلات
في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما
حال لذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان
في انهما حالة المستفادة من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هي التي يعبر عنها بالتثليث
الحقيقي في العقل الاول والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها
حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية واذا
تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهرا
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مبدأ
للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدأ الفلك الاول جوهر
عقلي سواء كان هو اول الجواهر وغيره لكن ان كان اول الاجرام هو الفلك المحيط [illegible]
الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مبدأه لا يكون هو العقل
الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكن اسنادا جميع الثوابت اليها بل هو معلول
آخر بعد العقل الاول **قوله ولا جسم ثالث هناك الا ما لكل شي منها انه بذاته**
امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقول
اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الماهية والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معًا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقله الاول المعنى بوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشئ اقول اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول الى معلوله والثانى ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوبه بالوجهين اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل الحالتين المذكورتين التى بها صار مبدأ لعقل آخر قوله وبماله من ذاته مبدأ لشئ آخر اقول اشارة الى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التى بها صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات اقول اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة لا الى ما يكون منه فى اول مراتب المعلولات وحدة فان ذلك شئ واحد كما مر قوله ثم يجب ان يكون الامر الصورى منه مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة اقول اراد ينبغى ان ينسب علية للعقل الذى تحته الى حاله التى له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك التى تحته الى حاله التى فى ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذى وجب به مبدأ لجوهر عقلى وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى اقول ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصيرين بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حالة فى ذاته الى الحالتين المذكورتين اعنى التى له من حيث كونه بالقوة والتى له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التى يكون بها الفلك فلكا بالقوة وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين فى ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر فى النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ فى الترتيب كان للصورة تقدم

العلية على المادة فهذا ما ارى بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا لها معدة لافاضته تعالى
وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون الى صدور الكل منه
جل جلاله فان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن
ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم
في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ
خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع
اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه التي
وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب
في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره لا منافضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
وان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى الشيخ حجة في موضع سابق
السبب الفصيح آخر فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا
من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع الماهيات وما يجري مجراها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجبة بها
والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على

كما ظنه بل هي مما يقع على ما يتوقف عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها ولكن يجوز
ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول موجود صدر عن
الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من
لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان صدور الكثرة
معا عن المعلولات الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط نشأ منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل
هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة واجيب بان السلوب والاضافات انما يعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير لزم الدور ثم قال والشيخ يريد ان يجعل وجوب
كون الاشياء بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشياء بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي يعول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء
واذا رأيت الرجل يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية الحكمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك فكان المسبب الاتم وجودا من السبب الانقص
استنادا الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر
كثيرة لا تحصى قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي لما كان غنيا عن الامكان لا يتبع حال عنه في ذاتهما
اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال عنه بالقياس الى مبدأه اما
اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية فان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لما على
انه ليس بجاحد في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
وهو لم يجزم بذلك ايضا كيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه بل انما ذكره بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل
الشارح يحل بما مر في شرح تعليقه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل
موجب جهة مختلفة وتتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجبة لا تنعكس كليا قوله
تقريب الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن
يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال
انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على
كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عن عقل وفلك
معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله فالاول مبدع جوهر عقلي
هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهر عقلي وجرم سماوي وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول المراد من
الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي
اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء ولا شرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط وعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهر عقلي
وجرم سماوي ليس حكما بان الذي بتوسط الاول وبينا ولي الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما انه لا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ بتوسط

العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسطه
بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يثبت دعواه ببينة بل قد حكم بتخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرره هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجبا للعقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل
الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لا يستند الى شىء غير
عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وبهذا ثبت
ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامه ليس بشىء وباقى الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض
افادة تصور الجميع معا اشارة فيجوز ان يكون هيولى العالم العنصرى لازما عن العقل
الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفى ذلك
فى استقرارها وجودا ما لم تقترن بها الصور اقول يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون
والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل
الاخير وهو العقل الذى لا يلى جرما سماويا والذى ينتهى العقول ويعرف بالفعال فقوله
لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة للتغير انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب
ان يكون ما هو القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن هناك
شىء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التاثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت
هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان كل واحدة
منها قابلة للتغير والحركة فى حد ذاتها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه
اختلاف فى احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك المادة فيها مما يؤثر فيه اشتراك
فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة
المستديرة السماوية بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
خاصية فى وجود المادة المشتركة فيكون ما يختلف فيه مبدأ تهيئها للصور المختلفة
لكن لا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون علة الا لمواحد لا لجسم آخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يكون وجودها بالاشتراك من غير علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد
يرجعها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة
الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن
بها الصورة كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم
ونوعيته علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افادة اصل وجود المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حدة كما مر
قوله اما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها
بحسب ما تختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها ايضا يصدر من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاثير
من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة سببه يجعلها اولى بالتشكل
خاصية بعد العام الذي كان لجواهرها فاض عن هذا المفارق صورة خاصة فاد
في تلك المادة فاذن هناك تخصيصات مختلفة بتخصيصات المادة معدا لها
والمعاون هو الذي يبحث عنه في المستعد امرا يعين مناسبة لذلك الامر
الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما
هو افيد من هيولى العنصر ولو كانت المادة على نوعيتها الاول العام لتشابهت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلافات المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا بحسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به ما تقرر علة مادة

الا امر آخر يحوج اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير
بعيدة المناسبة للصورة المائية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة منها وهذا هو الاستحقاق
قوله ولا مبدأ للاختلاف الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها
وهناك يوجد صورة العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ما يلي المركز
مما يلي المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان
قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه قالوا ان الفلك لانه
مستدير يجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فلزم من حركته له التسخين
حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكاثف حتى يصير
الى التبرد ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا منه وما يلي الارض
يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف يوجبان الترطيب
فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار فهو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد بل يعد عن التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة
في الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل
وجوده بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن به صورة اخرى
فان الابعاد يشترك في وجودها صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع
غيره من الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون انما تمت طبيعته
تستحفظ باحاطة المواضع لا بتحفظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ
حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احسام
تاما عن عدة منحصرة في اربع حمل عن كل واحد منها مهيئها لصورة جسم بسيط
فاذا استعدت تالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب
نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد
بقوى بعدها وهناك يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقية من الجوهر
العقلي الذي يلي هذه العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب امتزاجات التي هي مبادي
التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات
والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكما ذاة الشمس لموضع من
الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع ويتوسط لتسخينها ويتوسط السخونة
تحلل الجسم المتسخن واصعاده ولسبب التحلل والصعود لاخراجه عن موضعه
الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بغيره فاما الامور الطبيعية
من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي بها يصدر
الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها
فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها وفعاله صارت اذا
صارت محركة لهذه الاجرام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات **و** اعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماوية انما هي منبعثة عن جواهر مفارقة بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي
بعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين
الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
القبول للصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقية فيفيض تلك
الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله**
وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
سبيل الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها

من طريق البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي
هو النفس الناطقة كما كان اول مراتبها جوهرا عقليا هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان
ابداعيا كان فى غاية الكمال اعنى فى اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر
لما كان موجودا بوسائط كثيرة محتاجا بحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده
فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
البدنية وبما يليها من الاجسام التى بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر
المراتب قطع الكلام فى هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للتجدد وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يكون
اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك بقولهم الصور لا يصدر
عن الاجسام فلا كلام فى ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى
شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فان جعلوا السبب فى ذلك اختلاف القوابل فقد اسندوا
ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض
قد نسبه فى بعض كتبه الى الشهرستانى ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض
الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس
بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة
فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب
الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لا تنحصر عن فاعل واحد انما يمكن لو
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل

فی نفسه بحیث یمکن ان یصدر عنه تلک الافعال المتکثرة بل انما هو سبب لتعیین کل فعل من تلک الافعال الممکنة الصدور لکل مادة وتخصیص کل مادة به دون غیره فاذن فامل هذه الصور والقوی مشتمل علی حیثیات غیر منحصرة والاول تعالی عن ذلک فاذن هو جوهر من العقلیات متاخر الوجود عما یقرب من المبدأ الاول بحیث یمکن اشتماله علی امثال هذه الحیثیات ومنها ان اسناد الحوادث الی الاحوال السماویة الحادثة یقتضی استناد تلک الاحوال الی غیرها حتی یتسلسل الاسباب دفعة او یستند شیٔ الی ما یسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشک مکرر وقد تقدم جوابه فافهم

النمط السابع فی التجرید

اقول یرید ان یبین فی هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانیة بعد تجردها عن الابدان مع ما تقررفیها من المعقولات وکیفیة تقرر المعقولات فی الجواهر المجردة العاقلة ایاها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالی جمیع الموجودات الکلیة والجزئیة علی الاشرف من وجوه التعقل وکیفیة وقوع الشر فی الکائنات مع تعقله ایاها من حیث هی خیرات تابعة لذاته التی هی ینبوع الخیر وما یتصل بذلک من المباحث وانما وسمه بالتجرید لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانیة **تنبیه**

تامل کیف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتی انتهی الی الهیولی ثم عاد من الاخس فالاخس الی الاشرف حتی بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد اقول لما ذکر فی آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان یبتدی فی هذا النمط بالاشارة الی مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلک الترتیب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عاد الیه ومراتب البدء وبعد المبدأ الاول وهی مرتبة العقول من العقل الاول الی الاخیر وبعدها مراتب النفوس السماویة الناطقة من نفس الفلک الاعلی الی نفس الفلک الادنی وبعدها مراتبة الصور من صورة الفلک الاعلی الی صور العناصر وبعدها مرتبة الهیولیات من هیولی الفلک الاعلی الی الهیولی المشترکة العنصریة وبها ینتهی مراتب البدء ویکون بعدها مراتب العود اعنی التوجه الی الکمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام المرکبة البسیطة من الفلک الاعلی الی الارض وبعدها مراتب الصور

من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى
الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدو ويكون بعدها
مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة
من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعا والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هى اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل
المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد
ان هبط عنها فظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مترتب فى صنفى المراتب
على التكافؤ منتهية من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى
نهاية الخسة والى مجاوريها فى الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة
التى هى موضوعة ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات
آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر
جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول
لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وتبعها
وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين فى النمط الثالث
وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت فى النمط الثالث
من عدم انطباع النفس فى الجسم وبقوله التى هى موضوع ما للصور المعقولة الى
كمالاتها الذاتية الباقية معها بتفاصيلها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم
وبقوله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم
منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم
مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك
لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمى هو عمدة برهان هذا الباب

على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادى واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم هيهنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذى هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعلى ضده ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشئ مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة لا فاذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذواتها كما علمت ولو عقلت بآلتها لا بارادتها لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا وقد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسها قوله التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل على ادراك الشئ الحاضر انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره قوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان التامل

والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في بيان ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم واقوى لنا والانسان في سن الانحطاط يكون احسن تعقلاً منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون احسن احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون اجود بصراً ولا سمعاً والمراد هنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديرها ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون كلالها ولا تكل هي في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وانما يكون بعد ثلثين الى الاربعين المتوجهة الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجوده كالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا
استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل للشيء في صورة
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا
قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف النقصان الحاصل
في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون النقصان الثاني مخلا
دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة
بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات
الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد
المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر
في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها
وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها
الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك فاما
حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على
ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج
الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي
بهذا الاعتبار يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات زيادة
تبصرة قال ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما
القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية اقول يروى خرجت فى اثر فلان
بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل وخصوصاً الافاعيل
القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال
الموضوعات فى تلك القوى كانفعال الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحريك
الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة
المنفعل ويمنعه عن المقاومة بمرتبته والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طبائع العناصر التى يتألف منها موضوعات تلك القوى عنها فيكون
تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتأثر والتقاوم
يقتضى الوهن فيهما جميعاً وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عند القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال
القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف اقول هذه القضية هى صغرى القياس
وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة
بدنية فدائماً تكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيراً بخلاف
ما وصف ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة
التى هى قوة بدنية فقد يعرض عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل
ان تلك الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً
بل ربما يقويها ويشحذها فضلاً عن الابطال واعترض الفاضل الشارح
بجواز ان يكون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
فح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور
يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره
ولا بضعفه صغره بل يعنون بها شدة تأثيره فى الحاسة وضعفه زيادة [illegible]

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى

الجسمانية لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه فان القوى الجسمانية

لا يدرك الآتها بوجه ولا يدرك ادراكاتها بوجه لانها الالات

لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآتها وليست القوى العقلية كذلك

فانها تعقل كل شئ اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي

مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في

شئ لا يمكن ان يتوسط الية بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة هي

كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا

آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها

قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة

قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعترض الفاضل الشارح على

ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مستدلا بما مر في النمط السادس

من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام

والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك انفسها ولا ادراكاتها

ولا يخفى فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ بمجرد تصور

لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل

له او كانت لا يتعقل البتة اقول هذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي

مبنية على مقدمات احداها ان الادراك انما يكون بحصول صورة المدرك للمدرك

الثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته

وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث

والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسام هي التي

هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام الآتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في

النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور

متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غيرها وكتغاير الانواع

المتفقة بالجنس بسبب اقتران البعض بشئ وتعري البعض عنه وذلك الشئ

اما مادی وهو کتغائر الانسان الجزوی للانسان من حیث هو طبیعة او غیر مادی وهو کتغائر الانسان الکلی للانسان من حیث هو طبیعة ویتبین من ذلک امتناع تغائر الاشخاص المتفقة بالنوع من غیر تغائر المواد وما یجری مجراها علی ما تبین فی النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائیة من متصلة مؤلفة من حملیة ومنفصلة وهی قولنا لو کانت القوة العاقلة منطبعة فی جسم لکانت هی اما دائمة التعقل لذلک الجسم او غیر متعلقة فی وقت من الاوقات والکل باطل وانما یتبین بابطال قسم آخر یصیر به المنفصلة حقیقیة وهو ان یکون تعقل العاقل لذلک الجسم فی وقت دون وقت فالشیخ ابطل هذا القسم بیانا للملازمة المتصلة المذکورة

قوله لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها اقول هذه اشارة الی المقدمة الاولی التی ذکرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما یتبین فساده بها

وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم یکن لها فیکون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم یکن لها) متصلة اخری وضعی فی مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفی تالیها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولانها مادته) اشارة الی المقدمة الثالثة وهی کون المادة آلة المدرکة المادیة وقوله فیلزم ان یکون ما یحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا فی مادته ایضا) اشارة الی المقدمة الثانیة وقوله ولان حصول لها تجدد فهو غیر الصورة التی لم یزل له فی مادته لمادته بالعدد) اشارة الی تغائر الصورتین اعنی صورتی الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الموجبة لها التعقل وهذا التغائر لازم للتالی المذکور وقوله فیکون قد حصل فی مادة واحدة صورتان لشیء واحد معا) اشارة الی المقدمة الرابعة وانما قید المادة بالکتفات اعراض باعیانها لان الاعراض المختلفة قد یکون مقتضیة لتغائر المادة وقوله وقد سبق بیان فساد هذا) اشارة الی ما مر فی النمط الرابع وعند ذلک ظهر فساد التالی المقتضی لفساد المقدم وهو فرض استیناف تعقل الآلة وظهر من ذلک ان العاقلة اما کانت عاقلة بالصورة المستمرة الموجبة معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

التی بہا تصیر القوة المتعقلة متعقلة لانہا تکون الصورة التی للشیء الذی فیہ القوة المتعقلة و قولہ والقوة المتعقلة مقارنة لہا دائما اشارة الی معیتہما فی جمیع الاوقات و قولہ فاما ان یکون تلک المقارنة یوجب التعقل دائما او لا یحتمل التعقل صلاح انتاج لاستلزام المقدمة المتصلة الاولی للمنفصلة المذکورة التی ہی تالی تالی المتصلة و قولہ ولیس ولا واحد من الامرین بصحیح استثناء لنقیض التالی بقسمیہ فی المنفصلة معا لان الحق کون الانسان متعقلا لاعضائہ فی وقت دون وقت فاذن المقدم وہو کون العاقلة منطبعة فی جسم باطل وہو المطلوب الفاضل الشارح اعاد الاعتراض علی المقدمات المذکورة فی ہذا الموضع فمنہا قولہ علی المقدمة الاولی المعقولة من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة فی الخارج فی تمام المہیة والا لجاز ان یکون السواد مثل البیاض فی تمام المہیة لان المناسبة بین السواد والبیاض لاشتراکہما فی کونہما عرضین حالین فی محل محسوسین اتم من المناسبة بین المعقول من السماء الذی ہو عرض غیر محسوس حال فی محل کذلک وبین السماء الموجودة الذی ہو جوہر محسوس موجود فی الخارج محیط بالارض وانا ایضا اعود فاقول ان مہیة الشیء ہی ما یحصل فی العقل من ذلک الشیء نفسہ دون عوارضہ الخارجة عنہ ولذلک اشتق لفظ المہیة من لفظ ما ہو فان الجواب عنہا یکون بہا ولما کان ذلک کذلک کان معنی قول القائل المعقول من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة فی الخارج ہو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق لیست مساویة للسماء المحسوسة المقارنة ایاہا و ان اراد بعدم المساوات التجرد واللاتجرد کان صادقا وان اراد بہ ان مفہوم السماء نفسہ لیس بمشترک بین المجردة والمقارنة کان کاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة فی تمام المہیة کما قال ہذا الفاضل کان معناہ ان المعقول من السماء لیس مساویا للسماء الموجودة فی تمام المعقولیة ای لیس مساویا لہا حال کونہما متعقلین وہذا باین کما تسمعہ فان المعقول من السماء ہو نفس مہیة السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما کون السواد غیر مساو للبیاض فی تمام المعقولیة فظاہر وظاہر ان المناسبة بین الموضعین غیر صحیح فان الفرق بین السماء المحسوسة والمعقولة یکون احدہما عرضا فی محل مجرد غایب

محسوس والآخر جوهر محسوساً لا فی محل فرق بین الطبیعة النوعیة المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع متقابلاتها والفرق بین السواد والبیاض فرق بین الطبیعة الجنسیة الغیر المحصلة المأخوذة تارة مع فصل یقوّمها نوعاً وتارة مع فصل آخر یقوّمها نوعاً مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حیث هی عرض قائم بنفس ما لم یکن مهیة للسماء انما یکون مهیة لها من حیث یکون صورة حصلت فی العقل مطابقة لها ومنها قوله لا یلزم من کون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساویة لمحلها اجتماع صورتین متماثلتین فی محلها لان احدهما حالة فی العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو کانت محلا لصورة من غیر ان یحل تلک الصورة فی محلها کانت ذات فعل من غیر مشارکة المحل ولما کان کل فاعل جسمانی فاعلا بمشارکة الجسم لما مر فی المقدمة الثانیة کان کل فاعل من غیر مشارکة الجسم فهو غیر جسمانی فاذن العاقلة لیست بجسمانیة ولو کانت محلا لصورة حلت فی محلها عاد المحال المذکور فان قیل الفرق بین الصورتین باق لان احدیهما حالة فی العاقلة وفی محلها معاً والاخرى حالة فی محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشیء باحد الشیئین المتقارنین دون الآخر غیر معقول ومع ذلک فالمحال المذکور باق بحاله للقول بحلول صورتین متحدتی المهیة فی محل واحد الى ومنها قوله الجسم قد یحل فیه اعراض ولا شک ان وجوداتها الزائدة على مهیاتها متماثلة وحالة فی الجسم ویلزم من ذلک اجتماع المثلین والجواب ان الوجود لیس بعرض حال فی المحل ووجودات الاعراض لیست بمماثلة بل هی مختلفة بالحقائق وتشارک فی لازم واحد هو الوجود المشترک المقول علیها بالتشکیک وعلى غیرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التی سبق ذکرها ومنها قوله هذه الحجة بعینها تقتضی اما کون النفس عالمة بعضوها دائماً ولوازمها ابداً او غیر عالمة بشیء منها فی وقت من الاوقات وذلک لبیانکم الذی ذکرتموه بعینه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما یجب للنفس لذاتها لکونها مدرکة لذاتها والى ما یجب لها بعد مقایستها بالاشیاء المغائرة لها ککونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع والنفس مدرکة للصنف

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة
المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجة على كون
النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد
مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة **قوله** لانه اصل
قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل
بل كالمركب من شيء كالهيولى او شيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول**
هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه
ان يقيمه كان قبول الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل
لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون
مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن
بسيطا غير حال كان اما مركبا او ما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجودها
في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سؤال
وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجودها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما ما لا يكون له حامل
وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثال
هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها بحاملها وثباتها بها **اقول** اي اذا ثبت ان
النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب
فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط

والاول حاصل فالثانی لیس بحاصل فاذن النفس لایمکن ان یفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها یلزمان فی ممکنات الوجود مستفادین عن عللها اعترض افاضل الشارح فقال لو کان للنفس هیولی وصورة مخالفتان لهیولی الاجسام وصورها وکان الباقی منها هیولاها وحدها لما کان الباقی من النفس هو النفس بل جزء منها ولم یجب ان لا یکون کمالاتها الذاتیة باقیة لانها تابعة لصورتها والجواب ان هیولی النفس اما ذات وضع او غیر ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا یکون محلا لما لا وضع له والثانی لا یخلو اما ان یکون مع کونها غیر ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم یکن فان کانت کانت عاقلة بذاتها کما مر فکانت هی النفس فقد فرضناها جزء منها هف وان لم یکن ذات قوام بانفرادها فاما ان یکون للبدن تاثیر فی اقامتها او لم یکن فان کان کانت النفس غیر مستغنیة فی وجودها عن البدن فلم یکن ذات تحل بانفرادها علی ما مر قد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم یکن للبدن تاثیر فی اقامتها کانت باقیة بما یقیمها وان لم یکن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقیمة ایاها والکمالات التابعة لتلک الصور لا یجوز ان تفسد وتتغیر بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغیر لا یوجد الا مستندا الی جسم متحرک کما تقرر فی الاصول الحکمیة ثم قال والنفس مندرجة تحت مقولة الجوهر فهی مرکبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد کانا مادة وصورة فالنفس عنده مرکبة من مادة وصورة وذلک یؤید ما ذکرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراک الاسم فان المادة والصورة تقعان علی ما ذکره وعلی جزئی الجسم بالتشابه والا فجمیع انواع الاعراض ایضا مرکبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساویان فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلک الامکان او فی استغنائهما عن ذلک فان استغنی امکان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغن امکان الفساد عنه ایضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامکان الی محل هو البدن

فليكن البدن ايضاً محلاً لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود
النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء
محلاً لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان
معنى كون الجسم محلاً لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون
حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون
الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لا لامكان حدوث النفس من
حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلاً بل انما كان مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه
ويتقوم منه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع ما هو مبدؤها
القريب بالذات اعني النفس يحدث بسبب استعداده وتهيؤه لذلك مبدأ
الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا
النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن
اذ زال عند ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة
فبقي البدن محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث ذاته هو مباين
عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي
صورة او مبدأ الصورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد فناء
البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لم اوجب استعداد البدن لحدوث صورة
ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استعداده لفساد تلك الصورة فساد
مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي حدوث
جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه
فساد شرط ما ولو كان عدمياً **وهم وتنبيه** ان قوماً من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه

فان كان كما كان فسواء اعقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال
لها او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو
على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو
شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد
مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من
اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة المعقولة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم
ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل
صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد في فصل منه احتج بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف
هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد بحسب ما اشترط في صدر تصنيفه
ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا الى آخره وهو زيادة
تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب أيكون كما كان عند ما عقل آ حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **اقول** هذا ظاهر
وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل آ صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو
متبدل الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ولم يصر ب ناقضوا
مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل والمعقول
قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا بين الاحالة
واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم آخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا قد يقولون ان
النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا
واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس
فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا
اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين يتصل به قائمة **اقول** هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند

تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التى يعقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اى معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها او اعلم انه كما لزمهم فى الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة وبهذا ورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالى ايضا حشفة فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجى **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره لا فيه الاتحاد ولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار شئ شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصائر شئ ما وينضاف اليه شئ آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة منهما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصائر فيتركبا مصيرا اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو بعينه واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل ويستحيل انه

يبطله عوام المتالهة والمتصوفة محققا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان
كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
فقد بطل الذى كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شئ آخر ولم يحدث ان كان
المفروض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال
ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى هذا المجرى **اقول** تقريره
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثانى والثانى
هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما
ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا
القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال
وان كان احدهما غير موجود يعنى القسم الثانى من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شئ آخر ولم يحدث اى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم
سواء حدث بعد عدمه شئ آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح
الهمزة فى ان وهى ان المصدرية الكائنة مع اسمها كان فاعلا لكلمة بطل اى فقد بطل
كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر
بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير
فى تطبيق هذه العبارة على معنى نسبه الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطل بقوله
وان كان معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد
بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى
تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا
العقلية تقرر شئ فى شئ آخر **اقول** لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف
الجواهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر
انه يكون على سبيل تقرر شئ فى شئ آخر والجلية فى اللغة هو الخبر اليقينى وانما عبر عن المعقولات

بالجملة الا فيها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان
تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعل
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**
لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل
الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقل بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته و
يسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور الموجود
الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذه
قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشئ موجود في الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان
اعنى وكل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها
في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن
الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب
ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في
وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي
وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
عن غير مخرج خارجى كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل

فانه بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده

وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده

طولاً وعرضاً **اقول** لما تقرر ان العلم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق
في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتجرد عن غير
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يخصها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التي منها صفاتها لانها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول
من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولاً كسلسلة
المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضاً كسلسلة الحوادث
التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعـ

اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء

مدركاً ومدركاً ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه

من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد

المبادي والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من
الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً
وتارة تعقلاً واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي كون
المدرك فاعلاً اتم وجوداً من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً وايضاً
لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس
الى المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركاً من المغموس فيها
والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة
التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً
بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهي ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها العلى لها الا ان الاول لما كان معقولا لذاته فهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كانها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته

اقول تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعض ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول

يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزم من ذلك
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدًا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها
بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة لها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى
تكثره والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول
بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معًا وقول
بكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوًا
كبيرًا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئًا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرًا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى
فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما
اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضائق وغيرها بيانا شافيا لكن
الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذه المضائق
الى شئ من ذلك اصلًا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك
اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها
هو هو فلا يحتاج ايضًا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صورة ذلك الصادر التي بها هو هو فاعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتبارات ذاتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلاً
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مبايناً للاول والثاني متقرراً
فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا یعزب عن علمه مثقال ذرة من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انکشفت لك کیفیة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة والجزئیة انشاء الله تعالی وذلك فضل الله یؤتیه من یشاء ولولا ان تلخیص هذا البحث علی الوجه الشافی یستدعی کلاماً بسیطاً لا یلیق ان نورد امثاله علی سبیل الحشو لذکرت ما فیه کفایة لکن الاقتصار ههنا علی هذا الایماء اولی **اشارة**
الاشیاء الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات من حیث تجب باسبابها منسوبة الی مبدأ نوعه فی شخصه تتخصص به کالکسوف الجزئی فانه قد یعقل وقوعه بسبب توافی اسبابه الجزئیة واحاطة العقل بها وتعقلها کما تعقل الکلیات وذلك غیر الادراك الجزئی الزمانی الذی یحکم انه وقع الآن او قبله او یقع بعده بل مثل ان تعقل ان کسوفاً جزئیاً یعرض عند حصول القمر وهو جزئی ما وقت کذا وهو جزئی ما فی مقابلة کذا ثم ربما وقع ذلك الکسوف ولم یکن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم یقع وان کان معقولاً له علی النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئی یحدث مع حدوث المدرك ویزول مع زواله وذلك الاول یکون ثابت الدهر کله وان کان علماً بجزئی وهو ان العاقل یعقل ان بین کون القمر فی موضع کذا وبین کونه فی موضع کذا یکون کسوف معین فی وقت من زمان اول الحالین محدود وعقله ذلك امر ثابت قبل کون الکسوف ومعه وبعده **اقول** ترید التفرقة بین ادراك الجزئیات علی وجه کلی لا یمکن ان یتغیر وبین ادراکها علی وجه جزئی یتغیر بتغیرها لیبین ان الاول تعالی بل کل عاقل فهو انما یدرك الجزئیات من حیث هو عاقل علی الوجه الاول دون الثانی وادراکها علی الوجه الثانی لا یحصل الا بالاحساس والتخیل او ما یجری مجراهما من الآلات الجسمانیة وقبل تقریر ذلك نقول کلیة الادراك وجزئیته متعلقتان بجمیع التصورات الواقعة فیه وجزئیتها ولا مدخل للتصدیقات فی ذلك فان قولنا هذا الانسان یقول هذا القول فی هذا الوقت جزئی وقولنا الانسان یقول القول فی وقت کلی ولم یتعین فیهما الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئیة والکلیة وکل جزئی یتعلق به حکم فله طبیعة نوعیة فی شخصه انما تصیر تلك الطبیعة جزئیة لا یدرکها

العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب تضيّقات معنى الاشارة الحسية اليها
او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراها
فان اتخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت
هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها
الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث
هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها او قبلها
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات تتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير
مغادرة اياها شيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك الجزئيات على
الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات
المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه فقط لانها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويزاتها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و
ما في كلامه ظاهر الى قوله وهو انا نعقل ان بين كون القمر ... كذا الى آخره
ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور

يكون الكسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح **تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه اقول** هذا الفصل مشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست متقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معًا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **اقول** هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وحجارة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تتغير اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضرها ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير الاحوال المتقدرة عليها من الاشياء بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله **قوله** وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي

لا يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ
وهى كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهى يقتضى ان يكون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام
زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان
قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى
لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل
بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك
لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة
ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون
الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فتتغير الاضافة
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشئ ما تقتضى الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم
بالشئ علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها
اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان فى كونه
قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فههنا اذا اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا قوله وهذا
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافة الى شئ
من خارج التى يتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج وهى كالعلم فانه صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافة الى معلوم معين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف
القدرة فان القدرة لا تتعلق بالمقدور الكلى اولا وبسببه بالمقدور الجزئى الذى

يقع تحت ذلك الكلي ثانيا واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم وحينئذ العلم تعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فان العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى الاضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهى ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وتصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وحوادثها عندهم تابعة ان وا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يقولون ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود

غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الامر
المعقول فقط **تكملة** كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا
وعالما هو كونك في حالة متقررة في نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة
فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشارة الى الصنف الثاني
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخيرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر **تنبيه** فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر **اقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما حصل من انضياف قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير
على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم
مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب تعالى بذاته وان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان
الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في
بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان
هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك

بذلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكهما على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنعان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب ان يكون عالماً بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضاءه الاول تادياً واجباً اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعاً اذ هي غير مباشرة لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية واحداً بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد عن الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تادياً على سبيل الوجوب

اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول

بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل **اقول** هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده
هناك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتعريف
المراد **اشارة** الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر
والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات والقسمة توجب
امورا شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الخير المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخيرى الصوابى كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد
خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذى
وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها فى حركاتها
وسكوناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان
يتأدى احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد
او فى الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار فى امر المعاد ويكون
القوى المذكورة لا يغنى غناها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطأ
وغلبة هيجان وذلك فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات اقل من اوقات
السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر
بالعرض كانه مثلا مرضى به بالعرض **اقول** لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان تحقق مهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شانه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصّار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن و
البخل وكالالام وكالغموم وغير ذلك فان تاملت في ذلك وجدنا البرد في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو
فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذا السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كمالان لتلك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث انها
ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها
انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان
ذلك العدم غير لائق به وغير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات
بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل بكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب احتمال وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون
على كمالاتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم
المقتضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا تقع الا
في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية
التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الخير المحض
الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب
قوته الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق والرذيلة والملكات الذميمة
فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن حصولها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة
بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة واما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال
بلم عن افعاله وارادها فاذن خوضهم الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنها
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم
يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير
اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم
محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور و
على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد
يقينا والجواب انهم يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات
عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا
الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه
الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده
يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات فهو يقتضي
كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا
ان قول القائل لم خلق الله الخالق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافي
القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف
منسوبا اليهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلثة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول
والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا ويسلمان كذلك
حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخروية وحال من ليس له ذكاء كالسبيل فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم بحسب النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل
السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الاجلة واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى
فى الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة ؟ قول لما كان قوى الانسان التى بحسبها يصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا وشقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية
وكان السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
اعنى الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما
فى الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان وهو اشرف انواع الكائنات
فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب
الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لا يضر فى المعاد
كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر جدا كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة
وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين وفى القبح والمرض
الغايتين وفى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب
فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على
ما سيجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يقال
هو عرضة للشئ وعرضته للشئ اذا كان منتصبا للشئ لا ينفك عن ذلك الشئ بغيره وباقى
عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة فى الاخرة نوع واحد ولا
يقعن عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل
نوعها انواعا اشرف ولا يقعن عندك ان تقاريق الخطا ما بانة لعصمة النجاة بل انما
يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما تعرض للعذاب المحدود ضرب من الجهل
والرذيلة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستسمع لهذا فصل

بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتلة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداها اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسعوا رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شئ فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها بما لاهل الطرف الاشرف **وهم وتنبيه** او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصله وجهته مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فان ابرئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وتدارك وجود هذا القسم وهو على الصفة المذكورة غير لائق بالجود على ما بينا **اقول** وهذا الفصل غنى عن الشرح **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمته فهو من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تثبت فتنفع فى الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد لا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانبا المتعلق بالقدر ولم يكن بالمفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال

مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقررات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي يجمع عليها ارتياد المصالح ولعل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض نفعها على انك اذا حققت الحقائق فلا تلتفت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضعها

اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
ههنا في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه
على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بالعقاب الجسماني
الوارد على بدن المسيء من خارج على ما وصف في التفاسير والاخبار فاشار
الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له
من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا فالمراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال الانسانية
حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد
للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون
شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل كما
يقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه اذ في ذلك
صلاحهم والمصالح العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه وحسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى مثال ذلك مما بينوه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات فذكر
الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها امور محققة اشتهرت لكونها
مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال واجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يصح ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
الآخر واما ثانيا فلانه لا يتمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون العالم كثيرا ممن
يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا للاول فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما
مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف
في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول
الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد
المتكلمين من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون
او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه**
انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم
من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة
جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر والذ
لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام
يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع
والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب
عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم ممتطون ظهور
الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع
ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها
فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية

اقول العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى
المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها
الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى
هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
اللذة الغلبية المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس ربما توثر على لذات يظن انها
اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تتوثر ايضا عليها ومنها ان
الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
ان كبير النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام
على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش
ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة
هى ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة موثرة والموثر الذ
فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة
حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد
يوثر اللذة الوهمية التى بيانها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة
من الحيوانات يوثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منهما اولى وذلك لان قوة
اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سيأتى
تنبيه فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل
فيها ولا نشرب فيها ولا تنكح فاية سعادة يكون لنا والذى نقول هذا فيجب ان يبصر
يقال له يا مسكين لعل الحالة التى للملائكة وما فوقها الذ والبهج والعم من حال
الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان
السعادة هى اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الا كل للشارب

الناکح سعیداً اصلاً ولما کان غرض الشیخ من الرد علیهم اثبات تلک السعادة وکان
ما ذکره فی الفصل السابق مقتضیاً لفساد مذهبهم صرح فی هذا الفصل بالرد علیهم
باثبات تلک السعادة وبلذاتها وبیّنه بالتنبیه شرفها علی ما تضمنه بالمقایسة
بین حال الملائکة وما فوقها وبین حال الانعام وما یشبهها بحسب الکمال و
الخیر الموجود فیها فان النسبة بینهما لیست نسبة یعتد بها بل لا نسبة لاحد الحالین الی الآخر اصلاً ثم

لاشتراک الحالین کمالها فی المرتبة تنبیه ان اللذة هی ادراک ونیل لوصول ما هو

عند المدرک کمال وخیر من حیث هو کذلک والالم هو ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک آفة وشر
اقول یرید التنبیه علی ماهیة اللذة والالم لیتبین بالنظر الیها ان السعادة بالمعنی الذی یثبته
الحکماء للنفس العاقلة اشرف من اللذة الحسیة وکذا الشقاوة والالم فذکر ان اللذة هی
ادراک ونیل وانما لم یقتصر علی الادراک لان ما النیل فیه الاصابة والوجدان وانما لم یقتصر علی الادراک
لان ادراک الشیء قد یکون بحصول صورة تساویه وتشبهه لا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما یساوی اللذیذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم یقتصر
علی النیل لانه لا یدل علی الادراک الا بالمجاز وانما اوردهما معاً لتدل احد لفظیه
علی المعنی المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقیقة واردفه بالمخصص الدال
بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرک ولم یقل لما هو عند المدرک لان اللذة
لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول اللذیذ للمستلذ ووصوله
الیه وانما قال ما هو عند المدرک کمال وخیر لان الشیء قد یکون کمالاً وخیراً
بالقیاس الی شیء وهو لا یعتقد کماله وخیریته فلا یلتذ به وقد لا یکون کذلک

والخیر هاهنا اعنی المقیس الی الغیر هو حصول شیء لما من شأنه ان یکون ذلک الشیء له
ای حصول شیء یناسب شیئاً ویصلح له او یلیق به بالقیاس الی ذلک الشیء والفرق
بینهما ان ذلک الحصول یقتضی لا محالة براءة ما من القوة لذلک الشیء فهو بذلک
الاعتبار فقط کمال وباعتبار کونه مؤثراً خیر والشیخ انما ذکرهما لتعلق معنی اللذة
بهما بالآخر فذکر الخیر لانه یفید تخصیصاً ما للکمال المعنی وانما قال من حیث هو کذلک
لان الشیء قد یکون کمالاً وخیراً من جهة دون جهة والالتذاذ به یختص بالجهة

التى هو منها كمال وخير فهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ولذلك
عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير لكن
هو عند الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم يكون
ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما فى الالم فلان العدم
لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول
شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور
مهية اللذة والالم بديهى غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير قول
الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه فى ذكر مهية اللذة والالم
مع كونهما اغنيتين عن التعريف ما ذكرناه فى باب الادراك بعينه **قوله**

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو
عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول فى ذلك مختلفة **اقول**

مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر مهية اللذة هو الخير الاضافى الذى لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنقسمة الى القوى الثلاثة التى يتعلق الافعال
الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذى هو عند العقل
خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون
العاقل فاعلا بقوته بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح والحمد الخيرات التى يكون للعقل مشاركة سائر القوى وهى التى
تختلف الهمم فيهما باختلاف احوال تلك القوى واما العقلى الصرف فلا يختلف

البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده
الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك
اقول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول اراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصد
شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ
قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذى ينحوه ذلك الشئ
باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرء عليه ما اعده
لاقتناء الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس الى
ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وصرح بان ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لما فرغ
عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
فى هذا النمط مبنى عليه **قوله** وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التى بحسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالجماع وغيره فيجاب بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض والوصب
عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير متدرج يلتذ لذة عظيمة **اقول**
الوصب المرض الطويل ثوب وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على غرة والغرض
من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع
انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك
الذى هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استقرار المحسوسات يبطل الشعور

عن احساسها والتنبيه على انهما مع التعدد المقتضي للادراك لذيذان جدا
تنبيه واللذيذ قد يحصل فيكون كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي
اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر
الحس من حيث هو خير **اقول** كما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض لو ورد عليه
بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتلذذ ولما لم يكن
هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا يشكون في لذة الحلو بسبب كراهة
بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه**
انما اردنا ان نحتاط في البيان مع غنائنا بما سلف عنه فالطف ثم زدنا
فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة
اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما
اذا زالت مانعة عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخرهما الآن يا بعده **اقول**
عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن
ان يزاد فيه قيدا فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يق ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحصل السبب المولم ويكون
القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت عن المرض او معوقة كما
في الخدر فلا يتألم فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **اقول**
يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ
عند عدم الادراك فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك
به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم نقبل المعنى
الذي نسمي ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح بثبوت اذى ما يقينا

ولكن اذا لم يقع المعنى الذي المسمى بالمقايسات كان في التجوز ان لا يقع عنها بالعبارات

مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية **اقول** يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقايسة والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة

تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير

ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوانية مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدءا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين

اقول يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان
هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير
يحصل للمدرك كان كل ما يستلذ به اي كل ما يصير لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها
اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة
الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة
خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي فان كليهما في
افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم بحالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة
اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى يحصل لمغضوب
عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة
شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها فهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها ثم للجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان
يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على
ما هو عليه ممتنع ثم ما يتعقله من معلولاته المرتبة اعني الوجود كله مثلا
يتمثل تمثلا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل
وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان
هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال وحصول هذا الكمال
له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم فرقوا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجعلوا العقلية اقوى
كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل الحقيقة المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره
فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان
تفاصيل المعقولات لا تكاد تتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها
غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في

اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها انه كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يجب ان يكونا متطابقين فى قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض يجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع على ما قال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندرى اهى
ادراك الملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالتفسير
والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هى تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن
حصول الشئ عند حصوله والجواب عن الاول انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا
وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا
عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة توصف باللذة وغير
حاصل فى كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نازعنا منازع فى
اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات

العادم للذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط مثلاً لا يكون عالماً بان حصول عدم العلم مضر له او لا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نعلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن في شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنه يكون كالالم متمكنة كان عنها تشغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المتضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال المرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها او عدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الاصول المضادة للكمالات
فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كل منها رذائل وهي
اسباب النقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فهي ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً
فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو ايضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي هو صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه ايضاً داخل بوجه تحت
النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة
وجميعها تزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة
من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوئه وتختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس الشيقة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب
وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الهج به عليهم من الحق فالبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل ان
الناقصين المتعذبين بنقصها انهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين ان الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقال النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق
الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلاً فان تحكم بان للنفوس كمالات حقيقية فليس
باولى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالاً ما فهم
انها ان لم تكتسب الكمال فلا تجلوا اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت
جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت

بما صرفوها عن اكتساب الكمال بما الذى يضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لا لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء
اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت
عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهى فطانتهم البتراء واسوء حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما
فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبلة والابلة فى اللغة
هو الذى غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام فى عيش الدنيا اى قليل الهموم
فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها ايضا ثم تصير من
اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هى
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذى
ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمتع
بتلك اللذات فيها واما التى تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب فتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه** والعارفون
المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل
خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و
بالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس
عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا
الى عالم القدس لانهم كانوا ذوى علم به فصاروا ذوى عيان له فكانهم كانوا
قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرناها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقوداً
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم
عن كل شيء **اقول** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت والتنبيه
عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكراً روحانياً يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق
لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن
كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب المحمدة والمنافسة
اقنعه ما بلغ الغرض فهذه احوال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة
التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتنقش فيها الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة
للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة
الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح
اي شديد تقول ضربه ضرباً مبرحاً اي شديداً وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على
طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه
شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه
ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة
في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس
البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس

اما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن
الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائهما قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء
فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله
عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر
ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير
فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب
الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا
فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو
اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس
لانها طالبة بالطبع وهذه سميات وهذه الابدان ليست بابدان انسانية
او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن
بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده
وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية
على حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقا لمزاج الجوهر المسمى روحا
الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي
التعلق المذكور بهم الى استعداد الاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر **قوله** فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان الحيوان

واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا
اقول هذا هو المذهب الثاني وقد ورد على بطلانه حجتين احديهما ان يقال
لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفسه لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا
تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة
معه فكان لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و
تتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس
المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون
بدن آخر ويجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها
وهما باطلان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي
اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتمانع
وتتدافع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة
هف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة وبعين الخلف وعلى
التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستحقة
للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان دون

للبعض الآخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة
المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى اولا يكون ويلزم على الاول
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما
ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فيجب ان يكون معطلا في زمان يقتضي
حياة نفوس في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ والبدن لا يخلو اما ان يكون
اتصالها ببدن من قوة على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث
لنفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج وعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص
اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة وهو محال وههنا تمت الحجة
الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني
والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في
مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا
لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل
له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير
متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر
الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره
بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ من بيان
احوال النفوس في المعاد وقد قرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه
معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الخيرات اللذات فيذكر اولها
مرتبة ثم خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما اثر لفظة اللذة الى
بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس [illegible]
وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو اتم الاشياء [illegible]

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط
سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون
ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور
ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما
بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول
تعالى بحسب ما مر هناك وانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن
ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقع كثرة فيه
وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب
ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمخالفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال
مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكم بثبوت الحب هناك

قوله ويليه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر

العقلية القدسية [illegible] ينسب الى الاول الحق ولا الى الذاتين من [illegible] ولذاته
القدسية [illegible] **اقول** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول [illegible]
بسبب الشوق [illegible] فانها عن القوة **قوله** وبعدهم [illegible] مرتبة المشتاقين
المشتاقين [illegible] هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم
مشتاقون فقد يكون لا صنفا منهم اذى [illegible]

لذيذ او قد تحكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية حكاية بعيدة حكاية اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقه البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى اقول هذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معاً وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كانت من قبل المعشوق كان اذى لذيذاً والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذاً لانه تصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معاً وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله وتتلوها هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على مراتبها ثم تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة اقول هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً او ارادياً اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد ذكر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالاً واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضو الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار الكمال والتكميل تظهر من احوالهم واقوالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقر بها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان طقت **اقول** سرد الحديث اي اتى على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان تعجيم واسم [illegible]

وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم يقال ابسلت فلانا اذا اسلمته الى الهلكة او رهنته
والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره
الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات تخص مجموعها شيئا اختصاصا
بعيدا عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان
وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
فاذا تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واحسن ما قيل فيه ان المراد
بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة
درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك
الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على كون الباب المطلع لا يناله الا شيئا فشيئا يظهر بذلك
النيل على كمال بعض كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على
نظامه بذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرموز الذي امر الشيخ بحله ويشبه
ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظين قد يجريان في امثالهم
وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فهدى سلامان لشهرته بالسلامة
والقضى من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره بمعرفة ما وضعه
بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة تجد
مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما
هو موقوف على استماع تلك القصة وجعله بكونه مما يستقل العقل بالوقوف

عليه والامتناع اليه آخر اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان في قديم الدهر
ملك لليونان والروم ومصر وكان يصاحبه حكيم ففتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفته من غير رحم امرأة وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ بمعاشرتها ونهاه
ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى وراء بحر المغرب وكان للملك
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما
واعطاهما ما شاءا واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة
المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فعذبا
بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا فنبهه ابوه الى انه لا يصل الى الملك
الذي رشح له مع عشقه ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما بيد صاحبه والقيا انفسهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه
الحكيم وقال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك
سامعا لمواعيدها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم
بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن ابسال واستعد
للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك
واحد للملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع جسديهما فيهما ولم يتمكن
من استخراجها احد الا ارسطو بتعليم افلاطون وسد الباب فانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي فهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانه ينبغي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه عما فوقه
سلامان هو النفس الناطقة فانها فاضت منه من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هي
القوة البدنية الحيوانية التي يتكمل بها النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال

ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفيض تعشقها الى غير النفس المتعينة بمادتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية
البعيدة عن الحق واهلاكهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فقد القوى عن افعالها بعد يبس
الانحطاط ورجوع سلامان الى بيته التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج
واما النفس فلمتابعتهما اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعها على ذروة
الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصوله
الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا
تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به
درجة العارف في العرفان وهذا امثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها
عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة
من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان
ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال
له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما
سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا
وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار اليه سلامان بذلك فابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي
ذلك بمنزلة ام فدخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك عشقها في خلوة
فانقبض ابسال عن ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي
فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك لابسال ليكون لك خاصة دوني
بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها
الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل
ابسال اليها فلم تملك نفسها فبادرت الى ضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال

وقال فی نفسه ان الابکار الخفرات لا تفعل مثل ذلك وقد تغیم السماء فی الوقت بغیم
مظلم فلاح منه برق ابصر بضوءه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم علی مفارقتها
وقال لسلامان انی ارید ان افتح لك البلاد فانی قادر علی لذلك واخذ جیشا وحارب امما
وفتح البلاد لاخیه برا وبحرا وشرقا وغربا من غیر منة علیه فکان اول ذی قرنین استولی
علی وجه الارض ولما رجع ابسال الی وطنه وحسب انها نسیته عاودت الی المعاشقة
وقصدت معانقته فابی وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال الیه فی جیوشه
وفرقت المرأة فی رؤساء الجیش اموالا لیرفضوه فی المعرکة ففعلوا فظفر به الاعداء
وترکوه جریحا وبه دماء حسبوه میتا فعطفت علیه مرضعة من حیوانات الوحش والقمت
حلمة ثدیها واغتذی الی ان انتعش وعوفی ورجع الی سلامان وقد احیط به الاعداء
واذلوه وهو حزین من فقد اخیه فادرکه ابسال واخذ الجیش والعدة وکر علی الاعداء
وبددهم واسر عظیمتهم وسوی الملك لاخیه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما
مالا فسقیاه السم ففات وکان صدیقا کبیرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخیه
واعتزل عن ملکه وفوض الی بعض معاهدیه وناجی ربه فاوحی الیه جلیة الحال فسقی
المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ورحلوا فهذا ما اشتمل علیه القصة وتأویلها
ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال للعقل النظری المرقی الی ان حصل عقلا مستفادا
وهو درجتها فی العرفان ان کانت ترتقی الی الکمال وامرأة سلامان القوة البدنیة الامارة
بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال میلها
الی تسخیر العقل کما سخرت سائر القوی لیکون مؤتمرا لها فی تحصیل مآربها الفانیة وإباؤه
انجذاب العقل الی عالمه واختها التی املکتها القوة العملیة المسماة بالعقل العملی المطیع
للعقل النظری وهو النفس المطمئنة وتلبیسها نفسها بدل اختها تسویل النفس الامارة
مطالبها الخسیسة وترویجها علی انها مصالح حقیقیة والبرق اللامع من الغیم المظلم
هو الخطفة الالهیة التی تسنح فی اثناء الاشتغال بالامور الفانیة وهی جذبة من جذبات
الحق وازعاجه المرأة اعراض العقل عن الهوی وفتح البلاد لاخیه اطلاع النفس بالقوة
النظریة علی الجبروت والملکوت وترقیها الی العالم الالهی وقدرتها بالقوة العملیة علی
حسن تدبیرها فی مصالح بدنها وفی نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول

ذي القرنين لانه لقب لمن تملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتعذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غائلتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما انتهى الينا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب هذه مع بعض **اقول** طالب الشيء يبتدي بالاعراض عما يعتقد انه يبعده عن المطلوب ثم ينهض بالاقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني المتاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم اذا وجد الحق فاول درجات عرفانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلث لذلك اشتغل الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائية

يكون ثلثة والثلثة يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب
وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق
لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطاً
فى سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجوه التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى مجرى تاجر يشترى
متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير يعمل عملاً ليأخذ اجرته فالفعلان
مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجهاً
الى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثاراً لما قصده وفى الحالة التى يكون
فيها ملتفتاً من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقار لما دونه واما عبادته فارتياض
لهممه التى هى مبادى اراداته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه
الخيالية والوهمية ليجرها جميعاً عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال بها الى العالم
العقلى مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا ينازع العقل ولا يزاحمه فى حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويتبعه
جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك التوجه الى ذلك الجانب
اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى
جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير

القدير فوجب معرفة المجازی والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكورة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم
مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه
ثم اقم واستقم **قوله** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدر
من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة
لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها وتيسرات امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم معارضة وهي ان يعمل كل لصاحبه مثل ما يعمل
الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج
في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله هو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كما ينبغي لا
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه في ذلك ويدعو شهواته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت
لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة
وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية
ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي
ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه
فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه
وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع و
العوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان
من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع نبي هو ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم
ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم
بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخروي يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها
به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير
بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة
المجازي والشارع واجبة على المتمثلين الشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فلما يكون
يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية
كالصلوات او ما يجري مجريها فاذن يجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجود
خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد آخروين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى
العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم
الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع
العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام
على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي
الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه
اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي

واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع
وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله
المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى
مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضاً باطل لان الاصلح ليس بواجب ان
يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضاً قولكم ان المعجزات
دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني
يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما سيجيء في النمط العاشر وتميز النبي عن ضده
بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الشر والخير عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون
اصحابها انبياء وايضاً القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل
المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضاً القول بالعقاب على
المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا
مع فواتها عنها ويلزمكم ان الانسان العاصي لمعصيته تقتضي سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول اسناد الافعال الطبيعية الى
غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كافية في اثبات انها
ذوات الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعرض بعض الاسنان مثلاً لصلاحية
المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجوب الفعل لما صح التعليل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك
القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافاً الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة
على كمال تلك النفوس هي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها
ونسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش
والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري
فان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان
اطراف العمارة بالسياسات الغير دينية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة
اليه لا لرغبة ولا لرهبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي
فيه وفيه المطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو
المطلوب دونه **اقول** لما ذكر غرضي العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض
العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكامل الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما
لنفسه خاصة وهي محبته للذات الكامل والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي
حركته في طلب القرب اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يؤثر شيئا
على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان
ليس مؤثرا لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره
فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما
اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر
شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط
اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما
مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه يجرها الى جناب الحق وهو غيره فاذن الحق

الی جناب الحق لیس هو الحق ذاته قلنا مراده لیس ان العارف لا یقصد فی تعبده غیر الحق مطلقا بل هو ان العارف لا یقصد غیر الحق بالذات انما یقصد الحق بالذات ویقصد ان قصد غیره بالعرض ولاجل الحق تمام فهذا الحکم من حیث یلاحظه العارف نفسه بالقیاس الی الحق الاول الذی هو مراده لذاته ثم انا لو لاحظنا کل واحد من الحق والعبادة بالقیاس الی الآخر وجد استناد العبادة الی الحق الاول واجبا من الجهتین اما باعتبار ملاحظة الحق بالقیاس الی العبادة فلما ذکره فی قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقیاس الی الحق فلما ذکره فی قوله ولانها نسبة شریفة الیه وذکر الفاضل الشارح فی هذا الموضع ان تعبد العارفین یکون اما لذات الحق او الصفة من صفاته او لتکمیل نفسهم وهی طبقات ثلث مترتبة اشار الشیخ الی الاول بقوله ویعبده له فقط والی الثانیة بقوله ولانه مستحق للعبادة والی الثالثة بقوله ولانها نسبة شریفة الیه اقول فی هذا التفسیر تجویز ان یکون للعارف معبود بالذات غیر الحق وباقی الفصل یدل علی خلافه ثم ان الشیخ اشار الی ان کون غرض العارف منحصرا فیما ذکره لا غیر بقوله لا لرغبة او رهبة ای لا لرغبة فی الثواب او رهبة من العقاب وبین فساد کون ذلک غرضا بالقیاس للعارف بقوله وان کانتا ای وان کانت الرغبة او الرهبة المذکورتان غایتین للعابد فیکون الثواب المرغوب فیه والعقاب المرهوب عنه هو الداعی الی عبادة الحق وفیهما مطلوب عابد الحق ویکون الحق غیر الغایة بل هو الواسطة الی نیل الثواب او الخلاص من العقاب الذی هو الغایة وهو المطلوب فیکونا هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح ومن الناس من احال القول بکون الله تعالی مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممکنات لانها تقتضی ترجیح احد طرفی الجائز علی الآخر وذلک لا یعقل الا فی الممکنات قال والشیخ ایضا برهن فی اول النمط السادس ان کل من یرید شیئا فلا بد وان یکون حصوله للمرید اولی من عدمه ویکون المقصود بالقصد الاول هو ذلک الحصول وبنی علیه ان کل مرید مستکمل فاذن کل من اراد الله تعالی لم یکن مراده هو الله تعالی بل استکمال ذاته فاجاب عنهما بانها مصادرة علی المطلوب لانهما مبنیان علی ان الارادة لا تتعلق الا بالممکن ولا بما یستکمل به المرید وهو

ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا بشيء غيره وايضا اقول في بيانه
ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد وكمال المريد لا تتعلق
الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فاذن سقطت الاعتراضات **اشارة** المستحل توسط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفتها مع اللذات المخدجة فهو
حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس
الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين
على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق بما يليه من اللذات
الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى
ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي ومشرب هني ومنكح
بهي واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها
ناقص الخلقة والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اي احكمته التجارب
فهو محنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل على الشيء مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء اي ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي صلعم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجعل الحق واسطة
في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة
من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الفصل وللشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول ومنها التنبيه على ان من يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاشياء
الذي يطلب شيئا فانه يتعلق بذكره بما يليه سواء كان ما تعلق به بذكره مطلوبا او لم يكن
ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد من كره فهو من كونه في صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فانه تارك اياها لاشياء لينال اجل اضعافه
اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبته هيئة الى الدناءة والعجز هنا فان قول بعضهم
لبعضهم مشعر بانه في منزلة من ان يستحقر تارك اللذات الخسيسة ومنها التنبيه ايضا
في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان من انما يعمل ليو
ينال ما يرجوه ويطلبه بكليته من اللذات الحسية سيجيء عند الانبياء وقد اشار
الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بهم اشارة

اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين
البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول

اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها تعلقا بها للشيخ اراد بعد
ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر المراتب المرتبة في سلوك طريق الحق
من بدو حركتهم الى نهايتها التي هو الوصول الى الله تعالى ويذكر ما يتخللها من وقوف
منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على
ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجات المتحركين بحركاتهم
وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تحصيل الكمال الذاتي المتحصل بالمبدأ الاول
الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بعد استعدادهم ثم بين ان التصديق بوجوده
تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني
او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد
منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الشيء ولما كانت الارادة مترتبة
على هذا التصديق عرفوها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي سبب حركة السر

الى عالم القدس وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط
الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مباد مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة في الاعضاء
والحركة المذكورة ههنا المسماة بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بجسمانية فاذن
هي المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون
النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذي اشترطناه وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صفات طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف
وذلك غير مناسب لما فيه اشارة ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول
يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة
ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من
الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت
رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
تأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة اقول مستن الايثار طريقته
والمستن الطريق ونغمة رخيمة اي رقيقة رخم رخامة اي لان والشمائل بالكسر الخلائق وحدها الشمال والغرض
من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر قبل الخوض في تفسير
ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض و
اجبارها على ما يرتضيه لتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اخرى اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى

ما يلائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة
العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر عنها افعال مختلفة
المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والحساسات والافاعيل المثيرة بالشهوة والغضب و
اجبارها على ما يقتضيه العقل العملي ان يصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته
تأتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة
بحسب المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات
مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى النفوس
الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها فلما كانت
الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادقها اصنافا فهي رياضات
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير
الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلة بالحقيقة
في هذه الرياضة ولا ينعكس لانها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
يبتدئ من اجل صنفا فيها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وادتها
الى المقصود الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك
موقوف على حصول امر وجودي وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
متوجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة
الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل و
التوهم من الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما سائر القوى ضرورة وهو
ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبيه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
الا بتلطيفه السر عبارة عن تهيؤه لان يتمثل فيه الصور العقلية سريعة ولان ينفعل
عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض
الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فذكر
مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وانما قيدها
بالفكر لان العبادة تجعل البدن بكليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا الى الحق والا صارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها رياضة ما لهمم العابد وقوى
نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لاعجابها
بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الحرف
الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة
بها فتشيعها تلك القوى وتكون الالحان مسخرة لها ووجه اعانتها بالعرض انها
توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاذهان لاشتمالها على المحاكاة التي تميل
النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس
متنبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس
الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون
النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على سائر القوى لا سيما اذا اقترنت بامور اربعة
احدها يرجع الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كثيرا ما ادى الى تصديقه وقول
من لا يتعظ لا ينجع فان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية ترجع الى القول منها
واحد يرجع الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة دالة على المعنى
على كمال ما يقصده القائل غير زائدة عليه ولا ناقصة منه ...

فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون نغمة رخيمة فان ملاين الصوت
يفيد النفس هيئة تعدها نحو المساهلة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل
صنف منها صنفا من الصفات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في المعالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب الاشياء المناسبة لها وواحد
يرجع الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مشيرا الى التوحيد ليس اثر
للمريد السالك سريعا علما بان نفس الكلام الذي ينطق به يسمى في هذا الموضع بالحق
والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية
والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرها
شاغلة للنفس عن الادراكات العقلية فان كثرة الانتقال بمثل هذا الفكر يفيد النفس
هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق
الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر
اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته
ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول
من المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة ويكون معينا لها على استخدام
القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى
معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال
من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه

وجدان وجد إليه ووجد عليه ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض
أقول عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق وميضا وإيماضا ومعنى
لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أول درجات
الوجدان والاتصال وهو إنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة و
الرياضة وتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي
صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدانان اللذان
يكتنفان الوقت لا يتشابهان لأن الأول حزن على استبطاء الوجدان والآخر أسف
على فواته إشارة ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا
عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل
شيء أقول أوغل أي سار سيرا بعيدا وأمعن فيه وتوغل في الأرض أي سار فيها فأبعد
عنه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين أي ليوغل وليتوغل ولمحه أي أبصره بنظر
خفية وعاج عنه أي رجع وانثنى عنه وعاج به أي أقام به والمعنى أن الاتصال بجانب
القدس إذا صار ملكة فهو متحصل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لا بد منه
لحصوله من قبل إشارة ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو
عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فإذا طالت عليه الرياضة
لم يستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه أقول علا واستعلى بمعنى والسكينة
الوقار واستوفز في قعدته أي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه أي استخفه والتلبيس كالتدليس هو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ
أن الأمر العظيم إذا عرض للإنسان بغتة قد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه
غير متأهبة له فتنهزم عنه دفعة فإذا توالى واستمر به ألف الإنسان زال عنه
الاستفزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقعة لعوده والعارف يمكن
من نفسه الاستقرار المذكور لاستنكافه عن الدائم بالكمال فلذلك يتمكن أن ما يرد
عليه ويستعمل التلبيس فيه إشارة ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة
مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فإذا انقلب عنها انقلب حيران

اسفا اقول وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلب وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة
يقال وفد فلان على الامير قدوما اورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر
والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي
بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول آسفا اي
متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل
في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما
اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان بحيث يظهر ذلك عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانفصال
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيرى كالجليس حالة الاتصال
بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى
غيره اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء اقول في بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح ويتسهل
عليه يقال تسناه اي تفتحه وسهله اشارة ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف
امره على مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار
فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون
اقول يعرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه والعرج اي
مال وانعطف فالتعريج هنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف و
واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر
الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا اقول يدر اللبن وغيره انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما
وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي بها شطر
الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما بها من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة** ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي
بزينتها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي
درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والفناء في
التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويستمر
الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها
ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ
من حيث هو لاحظ انما لحظ كونه لاحظا فقط لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون
الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي منتقشة
بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان
بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة
متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق
وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه
فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز وبالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي
فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات
المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة
من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها
ايضا ابتداء ووسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد لبيان فصول الرياضة ونهايتها
تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اولا الارادة
المسمى بالوقت وسكينة بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقرارها بحيث يزول
معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها
ازديادا الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يكاد يتلبس
اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب
وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة
واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما يتنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فلان الزهد مؤد الى ما يجتنب عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما يجتنب عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يغني عن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من حيث هو للذات وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد انتفى بذلك الهداية عن التيه فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون مؤديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك الى الوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم المخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم الوقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التخلية فهي التي ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما

على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شئ لينفصل عنه شيئا مستحقرة
بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك
مع اهمال وعدم مبالات فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع
ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها
عن ذاته تكميلا لها بالتنحي عن سوى الحق والاتصال ثم ترك لتوخي الكمال لاجل
ذاته ثم رفض للذات بالكلية فهي درجات التزكية واما التحلية فسيورد الشيخ ذكر
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يأبى عنها شئ من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذي
به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى
قوله العرفان ممعن في جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى
الكثرة ومتحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهو بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة
للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد منها كما قال عز من قائل
انما الله اله واحد فهو ولا شئ غيره وهذا معنى قوله منتهى الى الواحد وهناك
لا يبقى وصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف
ومقام الوقوف **اشارة** من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها
فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين

الى العين دون السامعين للاثر **اقول** العرفان حال للعارف بالقياس الى المعروف
فهى لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من
الموحدين لانه يريد مع الحق شيئاً آخر غيره هذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذى
هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التحلية بالامور
الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى
الدرجات التركية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان
الالهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله
عز وجل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي الآية
فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وفى هذه سلوك فى الله تعالى وينتهى
السلوك بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة
لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم
يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته
فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا يدرك بالاوهام والموهومات لا يدرك بالتخيلات والمتخيلات
لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك
بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون
ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف
عنه المقال غير الخيال لما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى فقد تتراآى فى خيالاتهم صور مناسبة لها تحاكيها بوجد
جليا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير
وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق و
بكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع فى بيان

اخلاقهم واحوالهم قوله رجل هش بش اى طليق الوجه طيب بسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قريبة الاشتقاق من لفظ سواء وسورية فواعلة او ما يشبهها وليس على قياس ومعنى الفصل ظاهر فهذان الوصفان اعنى المشار اليه العامة وتسوية الخلق فى النظر اشارة لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن من فوات شئ واليه اشار عز وجل من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **قوله** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هش خلق الله ببهجته

اقول الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دويه فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانزعج وخلجه ايضا اشغله وازعجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلع وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر قوله باح سره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان فى غاية الخفاء ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون فى اوقات توجه سره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها من قبل استعداده او من جهة حركة سره كان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد الامرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر معه الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها واما لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى

الامرين معا فلا ميل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون متحرا هش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشته
تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله اقول لا يعنيه اى لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتجسست من الشيء اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد الدلولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا اعظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا اعظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديات والثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف وكذلك ربما يستوي عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق

وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلة وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين اقول يقال قشفت الرجل اذا لوحته الشمس والفقر فتغير واصابه قشف والمتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اى اطغته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطيب واصغى اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر الدرة والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب البهاء والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب بميل العارف اليهما احدهما فضل العناية والثانى مناسبة للامر القدسى تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئة ان لم يعقل التكليف اقول اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه فى حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا من يعقل التكليف فى وقت يعقله ذلك او من يأثم بترك التكليف ان لم يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل وعبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور الفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال

ليس ما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير
والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في
ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان
عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك
من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزأ
الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه مرزوءا لانقباضه
على قلة المؤنة وقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه
قولهم ملكت فاسجح وقولهم اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **تنبيه**
تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم
المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن
صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو
مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض
غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على
ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بممتنع بل هو موجود ولذلك
نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد واشار
الى وجود سببه في المعنى المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك
عن القوة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعية هنا واجدة لما تتغذى بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير
واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في
سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع
الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب
وجود الامساك ليس بقادح فيه **تنبيه** اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة
الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات السابقة

الى القوى البدنية هيئآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعترى مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية **اقول**
نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار
بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس و
البدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة
قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون
ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضادة مسقطة للقوة ولا وجود
له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمعاند لمذهب الطبيعة **اقول**
السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية
الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها
التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى
والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان
فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له
اما المرضى فخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية
فيها والتنبيه بين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو
تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى
الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة
اشد والثانى راجع الى الصورة وهو ضعف القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد لا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى حفظها
اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو سكون البدن
الذي يقتضي ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره غذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك
الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه
خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويجيء بيانه في فصل بعده
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى
حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فينضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوتها كما يعرض له في الغضب
او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة
او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم
مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل
الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض
والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت يقال اولته معروفا والسلاطة القهر
واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية
لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح
المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال
لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان
فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وتحركه

اعتزاز بالحق اوحمية الالهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على عليه السلام والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** واذا بلغك ان
عارفا حدث عن غيب اصاب متقدما ببشير او نذير فصدق ولا يتعسرن
عليك الايمان به فان لذلك فى مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها فى هذا الفصل وبين سببها فى
ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان ينال من الغيب نيلا ما فى حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل فى
حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك فى نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فستبصر
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا
مانع اللهم الا مانع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثانى باعتبار حصوله للناظر
نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور التخيل
والتذكر لتعلق ما يراه النائم فى نفسه بالمتخيلة وفى حفظه وذكره بالمتذكرة وفى كونه
مطابقا للصور المتمثلة فى المبادى المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى
نقشا على وجه كلى ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى ثم ان كان ما يلوحه ضرب
من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة

كما لنفوسنا مع ابداننا او انها تنال بتلك العلاقة كمالا ما [illegible] صار للاجسام السماوية
زيادة معنى فى ذلك لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى فيتجمع لك مما بينا عليه ان الجزئيات
فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة
بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حال نومه ويقظته مبنى على مقدمتين احديهما ان جميع الجزئيات الكائنة مرتسمة
فى المبادى العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم
فيها والمقدمة الاولى قد ثبت فيما مر والشيخ اعادها فى هذا الفصل فقوله قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى اشارة الى ارتسام
الجزئيات على الوجه الكلى فى العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى
قوله فى العالم العنصرى اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة
فى موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هى مبادى تحريكاتها والى ما تقرر
من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع
ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التى هى معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها فى النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضى كون الكليات العقلية
مرتسمة فى شئ والجزئيات الحسية مرتسمة فى شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأى
المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح من ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
رأى جزئى وآخر كلى الى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قال بارتسامهما معا
فى شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان فى قوله ثم ان كان ناقصة
وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا ما متعلق به وخبرها وقوله صار
للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك الى القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
فى المبادى على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
لتظاهر رأيين عندها احدهما كلى والآخر جزئى فانهما قد يستلزمان النتيجة كما
فى الذهن الانسانى ولفظة مكشوف [illegible] فى بعض النسخ بالرفع على انه
صفة لضرب من النظر و[illegible] فى بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التى

هى ضمير المفعول فى قوله مايلوحه وهو الجميع لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
بوجوه تلك النفوس التى ذكرها الشيخ فى مواضعه انه لا النظر المؤدى الى ذلك
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوس ناطقة بدل من قوله مايلوحه وانما
جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المشائين حكمة بحثية صرفة
وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليهما
متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما سبق اشار الى ما اجتمع
من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
رأى المشائين وبقوله والنقشان معاً الى ما اقتضاه رأيه وفى بعض النسخ والنقشان
معا وهو الاظهر اى وفى العالم النفسانى اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى
الاول او النقشان معا بحسب الرأى الثانى **اشارة** ولنفسك ان تنتقش
بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر
ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولا زيدنك استبصارا **اقول** هذا
الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التى اشرنا اليها فى الفصل السابق وقد جعل
ارتسام الغيب فى النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودى هو حصول الاستعداد
وعدمى هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب
فى النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعى تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالى فى عدة
فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اخمل
العقل النفسانية دون حركته الفكرية التى تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا
شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن افعالها
التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأدى منها الى النفس ما يعتد به **اقول** الى آخره

في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله
قوى النفس الانسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالشهوة والغضب ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخر اكثر اعاده لتذكر احكامه
وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل له الانجذاب الفكر الذي هو آلة
العقل في حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة
المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل
اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضل في سلوك سبيله بحركته تلك ثم
قال وعرض ايضا شئ آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر فيما يدركه شئ آخر فهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر
احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها حارت الحواس
الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحر والرجل اذا ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت
اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي
اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته هيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك
ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء
حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها
بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن **اقول** هذه
مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم
فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج و
اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فيبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء

صورته المنتقلة الى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الاول عند مشاهدة فى مكانه الثانى وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل محتاجا الى ما يدل على وجوده كما سيأتى ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالى عن السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يعدون من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا يشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال ومن سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس التى يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتى هى الصور التى يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت فى التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت هى ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ويتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولو احضرا فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب قول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية فى الفرق

بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارجي تشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبرزه عن الخيال برا ويغصبه منه غصبا
وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشغل
بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة
لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فيتسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة **اقول** ارتسام
الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم مادام الراسم والمرتسم
موجودين لولا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن الشيء دائما علم ان هناك مانعا فنبه
الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع
الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
من السبب الباطن فكانه يبرزه عن المتخيلة برا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا
والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات
فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا المتفكرة والمتخيلة على الحركة فيما
يطلبانه ويشغلانه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر والتخيل عن الاعتمال
والاعتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى
فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير
ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بما مر وبما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين
يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا
ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما ينجذب معها الى جانب الطبيعة المستهضمة
للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر انجذابا قد دلت عليه فانها
ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه
فشكلت من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة اذا كانت
قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة
فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن
فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما ويبدأ بالنوم فان سكون الحس الظاهر
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا
يكون اكثريا وذلك لان للطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في
الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيجذب النفس
اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها لشانها الطبيعة
على ما هو فيه واشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حالة
تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاصلاح الغذاء واصلاح امور الغذاء
والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يتفرغ لفعلها
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم
قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة
ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض
انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس
المشترك لفتور احد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل وجودا ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين
ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وجودا ما كان يفضل
منها للجانب الاخر فضلة اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها
اوفر واذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في
مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لاشتغالها بافعال
بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كانت انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن
الجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فلبيان
ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها
بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكيات
قليلا بحيث لا يجاذبه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها للجانبين
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن الجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان انتقالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان
يفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها
اليه اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها
نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه
كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ترجح التخيل اليه وتلقاه
ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فانه من معاوقة
النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تحرج النفس الشواغل منها
النقش في لوح الحس المشترك **اقول** تارات للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس
فجاءة وسانحة اى جرى والتحرج التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت
امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فانه يرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتتأدى اثره الى التخيل فتصوره التخيل
في الحس المشترك صورة جزئية متساوية لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى
الحالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بالعالم القدسي
بسهولة فان ورد النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب امرين احدهما يعني
الى التخيل وهو انه اذا استراح من كلاله وكان الوارد امراً غريباً متنبهاً يتنبه له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس
يستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل عنه منتفية
بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس
قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذا الخلس والانتهاز في
حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في
الخيال اشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه
منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى
والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهداً منظوراً او هتافاً او غير ذلك
وربما تمكن مثالاً مفرد الهيئة او كلاماً محصل النظم وربما كان في اجل الاحوال
الزينة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم
السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل

في المرضى والممرورين تقى هم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فهذا اول واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقد يقال هتف به اى صاح فامنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اصل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر ما هو منسيه وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبطه وهذا الضبط اما لقوة معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك مما يحت عن التلذذ والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه لقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك اقول محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستنبطا للحدود الوسطى نسختان اظهرها الاخر لان طلب الحدود الاوسط لا تسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات وما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرناها هي ما يقتضيه النقل والتفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل اولا فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اى يقلعها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على ما يريده ويمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون للاعميا
الراى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه
صارف للتخيل عن التلذذ اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب
قداما ووراء كما يفعل الحس بنا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن
مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت
عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور الغيبية حالتى النوم و
اليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتى اشارة فالاثار الروحانية السانحة للنفس فى
حالتى النوم واليقظة قد تكون ضعيفا فلا تحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويترك
عن الصريح فلا ينضبط الذكر وانما ينضبط له انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون
قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما
جليا وقد تكون للنفس بها عناية فترتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا ينتشر بالانتقالات
وليس انما يعرض ذلك فى هذه الاثار فقط بل فيما نباشره من افكار اليقظة انه ربما
انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء تخيلها تنسيك مهمك فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس تصير من السانح المضبوط الى السانح الذى لك منتقلا عنه الى ما
وكذلك الى الآخر وربما انقضت انحلالا عن مهمك الاول وربما انقطع عنه وانما اقتصصت هذه
لضرب من التحليل والتاويل اقول للاثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة
مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدته وقد ذكر الشيخ منها ثلثا ضعيفة لا يبقى له اثر
تذكرة ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش اى ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها فتنضبط ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست
لهذه الاثار فقط بل لجميع الخواطر السانحة على الذهن فربما لا ينتقل الذهن عنه وربما ينتقل عنه
وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن فنقول فما كان
من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم مستقر كان الهاما
او وحيا صريحا او حلما لا يحتاج الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته

وتأويله احتياجا الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير **اقول** الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي
وانما يكتفى فيه بتناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة**
انه قد يستعين بعض الطباع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك
قبولها مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع
هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل
اليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او بما يدهش
البصر بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تموج
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا متحيرا كانه
اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع
من هو بطبعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اصلح كالبله من الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس الجن وكل ما فيه تحير
وتدهش واذا انعقد بتوكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني
او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراء للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة
الغيب مشاهدة **اقول** يلهث اي يعيي والشد الحثيث العدو السريع ولهث
الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيي والرعش الرعدة
وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب الدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرقا
اي تلألأ ولمع ويموج موجا اي تحرك موجا واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب اكثار الكلام
والمس المس يقال للذي به مس من الجن ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير

وفلان يكافح بالامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من
يستنطق فى تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور
المضلع والزجاجة المضلعة اذا ادير حيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة
والمدهش للبصر بتشعيعه يكون كالبلور ايضا فى المستدير واما اللطخ من سواد براق
فهو كلطخ باطن الابهام بالدهن والسواد المنبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به
الشيء المضيء كالسراج فانه يتحير الناظر اليه والاشياء التى ترقرق كالزجاجة المملوة
ماء الموضوعة حيال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموج كالماء الذي تموج شديدا
فى اناء وغيره بالجاسم النفخ او الريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقى الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
الفصول بما يجرى مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل
القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات
لمحبى الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية
فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب
وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من
صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
اقول يقال ربا بالقوم اى رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه
استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقى الفصل ظاهر
وهذا آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين
اخبار تكاد تأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او هلكوا
بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم
سبع او لم ينفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان اقص بعضها
عليك **اقول** لما فرغ من بيان الآيات الثلثة المشهورة التي ينتسب الى العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموصوفة بخارق العادة
فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال يكاد يأتي بقلب
العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
على وزن طوفان موت يقع في البهائم والموتان على وزن الحيوان هو ما يقابل
الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** اليس قد
بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا
من علائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها
مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل
في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج منه
او دفعة وابتداء امراض وافراق منها فلا يستبعدن ان يكون لبعض النفوس
ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية يكون قد اثرت بمبدأ جميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما
في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في
اجرام اخر تنفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
انفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول** التذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما
ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن
غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يلحق ذلك
امران احدهما ان توهم الماشي على جذع ... فاذا كان الجذع فوق فضاء لا ...

اذا كان على قضاء وطر من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على
التدريج او بغتة فينبسط وجهه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغيير
حدًا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما ويأخذ البدن المريض بسببه في افراق
اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل اما التنبيه فهو ان
تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه
الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم
وكما انها تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم
بمبادي بجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لمحبته
اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر
عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار وليس
كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادته القابلة لتأثيرها
فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها
في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فيتصرف في قواها تأثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا
انشحذت ملكتها فقهر قواها البدنية اي حدت يقال شحذت السكين اي حددتها
والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب و
غيرها بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها
قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون التوهم
مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثيرا اعظم من تأثير
الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لسبب
ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون
لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذه الاستدلال بالنفس لانها مجردة فان كان
المقصود ازالة الاستبعاد فقد كان الحاصل انه لا فاصل [illegible] التطويل الا على

امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التوهم
والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث في النفس بواسطة الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تالية
لما ثبت وطلب سببها والا لجوز الاكتفاء بالمجمل في بيان الدعوى المذكورة اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب
يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار اقول لما اثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب
استنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون
حدوث ما يختص به ذلك البعض من النفوس ويجوز ان يكون امرا غيره اما بالكسب
او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيآت النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي
يعينها التشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طارئ وربما
يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ لما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخاصية ذكر ان النفوس البشرية متحدة كانها نفسا واحدة في النوع مع انه لم يدل
في شيء من كتبه على ذلك بحجة فضلا عن حجة والجواب ان كون النفوس البشرية
تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك موضوعها
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذا في
جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة
من الاولياء وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد
يكسر بنفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه اقول الغلو
والغلواء والشأو والغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب

لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكت فلانا اي دنفت وضنى ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يليهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث اقول لما فرغ عن ذكر السبب المحوج للاثار الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد منها مطلقا وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا

الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات **نصيحة**
اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شئ فذلك
طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق فى
تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان
ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان فى الطبيعة
عجائب وفى القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب
اقول انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش النزق ايضا والخفة والخرق
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى ارسلتها واهملتها وذاده اى طرده والغرض من
هذه النصيحة النهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به
علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفى الممكن من غير حجة ليس اولى بالحق
اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجائب فى عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية**
ايها الاخ انى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفى
الحكم فى لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة
ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك
منه مدرجا مجزءا مفرقا مستفرسا مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج
لها ليجرى فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بينى
وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** يقال مخضت اللبن لاخذ زبدته والزبد للبن
والزبدة اخص منه والقفى والقفية الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتذال الثوب
امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة لسرعة والدربة والعادة الجرأة على الحرب
وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد فى الدين اى حاد

[illegible] ى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما
[illegible] متداول مما هو [illegible] ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة
[illegible] منه الى سواس [illegible] درجه الى كذا اى ادناه منه على التدريج
[illegible] طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تحرى
اقتفاء الخبر اى اقتفاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما
خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما
ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون
الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى هٰهنا ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منها اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبذلون
والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين
لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم
والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم
فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو
تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم مما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى الطرف
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط باعطائها
البالغ عقلا وهو ما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة
وقصور الباع فى هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال وانا التمس ممن
يقع عليه كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق العناد والله ولى السداد والرشاد ومنه المبدأ [illegible]

تمّ في الطلسمات نصيحة
والیه المعاد وهو معین صالحی العباد حسبنا الله تری منکر الکل شیء فذلك
والحمد لله رب العالمین رجلية دون الحرف في
مجمل المتوقف وان
اب ان اهم

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم عليه النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد ففي هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرفة قد طبع الكتاب الذي يهدي باشاراته مناهج الحكمة والجهات في حل مشكلات الاشارات والتنبيهات محتويا في مباحث النظريات والالهيات مشتملا لانكشاف عن مضكوائف دوائر الفلكيات المسمى به شرح الاشارات مستندا عند علماء الفحول مفيد الطلباء ذوي الفهوم والعقول للحكيم الكامل والاديب الفاضل المدقق النحرير الشهير في المشارق والمغارب كالشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي مرة اخرى في المطبعة العالية المالكة لمنشي نولكشور الواقعة في بلدة لكنو في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين مطابقا الشهر الجولائي سنة ثمانين بعد الالف وثمان مائة العيسوية والله ولي السداد والرشاد واليه المبدأ والمعاد

تمّ

کتب علم حکمت

میبذی - بہت درسی متداول کتاب ہے
مشاہیر کتب درسیہ سے مصنفہ حسین بن
معین الدین المیبذی -
شمس بازغہ - یہ کتاب جو علم حکمت
میں فاضل اکمل عالم اجل مولانا محمود جونپوری
کی تصنیفات سے ہے آفتاب نصف النہار کی طرح مشہور ہے
جسکو علوم مشرقیہ کا منتہی کہا جاتا ہے کتاب ہے جسکی
پیچیدگی سے مطالب علم کے سر پر دستار فضیلت
باندھی جاتی ہے یہی کتاب ہے جسکو پڑھنے
سے طالب علم کی استعداد اور ملکہ پورا
ہو جاتا ہے - اگرچہ اسکے بعد بھی بہت سی کتابیں
مثل شفا - افق المبین - حاشیہ جدیدہ
قدیمہ شرح تجرید وغیرہ پڑھائی جاتی ہیں
لیکن جسکی شمس کا نام استعداد ہے وہ اس
کتاب میں پوری ہو جاتی ہے یعنی ذہن کو
جسقدر نمو ہوتا ہے اسی کتاب میں حاصل ہو جاتا
ہے - آئندہ جسقدر کتابیں درس میں آتی ہیں
اونسے صرف معلومات بڑھتی ہے -
جماہیر علماء و فضلا اس امر میں متفق ہیں
کہ اس کتاب کی برابر علم حکمت میں کوئی
کتاب آج تک تصنیف نہیں ہوئی تحقیق
اور تدقیق اس بلا کی ہے کہ لوگ متحیر ہوتے ہیں

بعض نامور اور سوانح نویسوں نے لکھا ہے کہ اوستاذ
ہیں خود ہی محمد دگنڈ رستے ہیں ایک حضرت
شیخ محمد دہری اور دوسرے فاضل جونپوری
یعنی مولانا محمود شمس بازغہ کے مصنف یہ
کتاب ایک شرح حامل المتین ہے مصنف
نے پہلے خود ہی ایک متن لکھا ہے اور بعد میں
خود ہی اوسکی شرح تصنیف کی ہے جسطرح یہ کتاب اعلیٰ
اعلیٰ درجہ کے مطالب اور مآرب اور علم حکمت دقیق اور
باریک نکات سے بھری ہوئی ہے اسطرح عبارت آرائی اور
انشا پردازی میں بھی بے نظیر ہے منطقیوں و فلاسفہ کا
دستور ہے کہ وہ عبارت کی طرف چندان
توجہ نہیں کرتے بلکہ صرف مطالب پر نظر
کرتے ہیں اور اسی وجہ سے بیشتر حکمت اور
منطق کے مصنفوں کی عبارت صحیح نہیں
ہوتی مگر شمس بازغہ کا مصنف بہت بڑا
ادیب اور انشا پرداز ہے - بیشتر منطقی اور
فلسفی مصنف صلات میں غلطی کرتے ہیں
یعنی من کی جگہ عن اور عن کی جگہ من لکھدیتے
ہیں مگر ملا محمود جونپوری سے کیا مجال ہے
کہ اپنی کوئی عبارت ادب اور علم معانی
اور بیان کے خلاف لکھی ہو یا نتیجہ اس کتاب
پر بڑے بڑے جلیل القدر علماء و فضلا
مثل ملا نظام الملۃ والدین و ملا محمد حسن نے

